Orbis Biblicus et Orientalis 171

Jean-Daniel Macchi

# Israël et ses tribus selon Genèse 49

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Macchi, Jean-Daniel:**

Israël et ses tribus selon Genèse 49 / Jean-Daniel Macchi. – Fribourg, Suisse: Ed. Univ.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999
(Orbis biblicus et orientalis; 171)
ISBN 3-7278-1259-1
ISBN 3-525-53714-X

Publié avec le soutien de l'Université de Genève
et du Rectorat de l'Université de Fribourg

Les originaux de ce livre prêts à la reproduction
ont été fournis par l'auteur



ISBN 3-7278-1259-1 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53714-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

*A Claire, Matthieu et Jérémie*

# TABLE DES MATIÈRES

# AVANT-PROPOS

L'idée de travailler le texte de Genèse 49 m'est venue à la suite de recherches sur la province assyrienne de Samarie. Je m'étais alors interrogé sur ce qui était advenu, tant sur le plan politique, social que religieux, dans le royaume d'Israël après sa transformation en province assyrienne. D'un point de vue biblique, la documentation sur cette période est assez lacunaire, puisque, mises à part les quelques lignes figurant en 2 Rois 17,24-41, les livres des Rois ne parlent après 722 que du royaume rescapé de Juda. Je me demandais cependant comment il était possible que l'Ancien Testament, pourtant rédigé en partie dans le royaume du Sud durant la période où celui-ci côtoyait la grande province assyrienne de Samarie, nous renseigne si peu à son sujet. C'est cette question initiale qui m'a conduit à m'intéresser à Genèse 49. En effet, comme ce texte parle notamment des tribus du Nord, et qu'à première vue il n'était pas exclu qu'il ait été rédigé avant la fin de la monarchie de Juda, Genèse 49 me semblait mériter un examen approfondi. Comme souvent dans l'existence, en cherchant quelque chose on trouve autre chose de totalement inattendu, qui pourtant peut être autant, voire plus intéressant, que ce que l'on était venu chercher. En fait, les résultats obtenus me conduisent à penser que Genèse 49 ne peut en aucune façon servir de source historique pour la Samarie assyrienne. Par contre, il nous renseigne sur le royaume omride et sur la Judée perse.

Mon ouvrage est le fruit d'une dissertation doctorale élaborée depuis 1993 et défendue à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève en 1998 devant un jury formé des Professeurs Jan Alberto Soggin, Ernst Axel Knauf, Thomas Römer et Albert de Pury. Je profite de cet avant-propos pour remercier le Professeur Albert de Pury, mon directeur de thèse. Il a non seulement contribué à me donner la possibilité matérielle de mener des recherches vétérotestamentaires - j'ai été son assistant et bénéficie aujourd'hui d'un poste de maître d'enseignement et de recherches à ses côtés - mais il a surtout été un accompagnant intellectuel de premier ordre dans la démarche d'élaboration de ce travail. Esprit à la fois curieux et ouvert, il m'a appris - parmi beaucoup d'autres choses - que l'exégèse est un travail de perpétuelle remise en question.

Mes remerciements vont également au Professeur Thomas Römer avec qui j'ai également eu la chance de travailler. Il a eu la bonté de relire à plusieurs reprises

ce travail et de me donner la possibilité de me confronter à ses remarques amicales, parfois sévères, mais toujours pertinentes.
Je remercie également les Professeurs Othmar Keel et Christoph Uehlinger éditeurs de la collection "Orbis Biblicus et Orientalis" d'avoir accepté de publier cette thèse.
Parmi les nombreuses personnes qui ont encore contribué à ce travail je mentionnerai mon beau-père Henri Porchet qui a lu et relu le manuscrit et Stephan Bruggmann qui a dressé les deux index en fin de volume.
Finalement, mes remerciements vont à Claire qui a supporté de bonne grâce un mari souvent occupé et préoccupé par sa thèse ainsi qu'à mes enfants Matthieu et Jérémie qui ont tant contribué à donner à ma vie sens et équilibre.

Genève, au printemps 1999 Jean-Daniel Macchi

# PREMIÈRE PARTIE

# INTRODUCTION

Le récit du livre de la Genèse nous présente au chapitre 49 un ensemble de paroles que le patriarche Jacob adresse à ses fils avant de mourir. Intervenant peu avant la mort du patriarche, cette composition poétique vient harmonieusement couronner le cycle de Jacob : on imagine facilement un vieil homme rassemblant autour de lui ses douze fils pour donner à chacun une dernière parole. Des épisodes analogues se retrouvent d'ailleurs à la fin de récits sur d'autres patriarches (Noé en Gn 9,25-27; Isaac en Gn 27,27-29. 39-40; 28,2-6). Pourtant ce texte, à première vue si "normal", lance à l'interprète attentif une série de défis redoutables.

Les enfants de Jacob devraient logiquement être mentionnés par leur père selon leur ordre de naissance. C'est en partie le cas : les fils de Léa précèdent ceux des servantes, avant que ne viennent les fils de Rachel. Pourtant, l'ordre ne correspond pas tout à fait à celui que nous donne le récit de naissance des fils de Jacob (Gn 29,31-30,24; 35,16-20) : les deux derniers fils de Léa étant inversés et les fils des servantes apparaissant d'une manière apparemment aléatoire. Nous devrons nous demander comment interpréter cette différence.

Bien que l'ordre de la naissance des fils de Jacob soit à peu près respecté par l'organisation de ces versets, la hiérarchie de la fratrie proposé par ce texte, n'est visiblement pas celle de la primogéniture. En effet, une lecture même rapide de Genèse 49 permet de constater que les trois fils aînés de Léa : Ruben, Siméon et Lévi, sont violemment critiqués et se trouvent de ce fait discrédités. Les bénédictions de Jacob en 49,28 tournent pour ces trois premiers fils en malédictions. Par contre, Juda le quatrième fils de Jacob est très nettement mis en avant par un long passage louangeux. Genèse 49 lui attribue un statut privilégié que l'on ne retrouve pas fréquemment ailleurs dans la Genèse. Quant à Joseph, il constitue le second pôle d'intérêt de ce texte puisqu'un long passage lui est aussi consacré. Les six autres tribus sont mentionnées beaucoup plus brièvement (Zabulon, Issakar, Dan, Gad, Asher Nephtali et Benjamin). Nous devrons nous interroger sur la signification historique et théologique de cette bipolarité Juda / Joseph, ainsi que sur la raison d'être des malédictions qui frappent les trois premiers fils, en particulier Lévi.

Le rapport entre Genèse 49 et les narrations patriarcales de la Genèse devra aussi être élucidé. Il faudra d'une part s'interroger sur la fonction de ce passage à la fin du cycle de Jacob et de Joseph. D'autre part, il s'agira de se demander si les paroles de Jacob font référence à des épisodes narrés précédemment. Les malédictions frappant les trois premiers fils pourraient faire référence au récit de l'enlèvement de Dina (Genèse 34) et à celui de l'adultère de Ruben (35,21-22) alors que les sentences sur Juda et Joseph pourraient renvoyer au cycle de Joseph.

Le lecteur s'aperçoit en outre assez vite que ces paroles ne concernent pas seulement les douze frères, mais que derrière les éponymes c'est des tribus d'Israël qu'il est question. Pour cette raison, nous préférerons parler des "sentences tribales de Jacob" plutôt que des "prophéties de Jacob"[1], ou des "bénédictions de Jacob"[2].

La qualification des tribus est l'enjeu central de ce texte. Pourquoi parle-t-on des tribus de la sorte ? Quand le fait-on ? Quelle situation historique est reflétée par ce poème ? S'y ajoute la question de savoir quels rapports ce corpus entretient avec les autres textes parlant des tribus, notamment les grandes listes tribales et les autres corpus de sentences tribales (Deutéronome 33 et Juges 5).

A part ces questions historiques, il y a lieu de tenir compte également des difficultés liées à la langue poétique et au sens des vocables qui s'y trouvent.

Les interrogations soulevées par les sentences tribales de Jacob sont, on le voit, nombreuses et les enjeux d'une étude les concernant considérables tant sur le plan exégétique qu'historique. En outre, la situation actuelle très bouleversée des études sur le Pentateuque et sur l'histoire de l'Israël ancien invitent à reprendre dans le détail les problèmes posés par ce texte-clé.

---

1 Par exemple Heinisch (1930) *Genesis.*

2 Par exemple Gunkel (1910[3]) *Genesis.* Pour une présentation détaillée des opinions, cf. Pehlke (1985) *Genesis 49*, 3-63 qui conclut dans ce dernier sens.

## 1.1. ORGANISATION DU TRAVAIL ET PRINCIPES FORMELS

Nous nous proposons d'aborder ce travail de la manière suivante.
Notre *introduction* comportera plusieurs éléments. L'énoncé de quelques principes formels précédera un rapide tour d'horizon des principaux axes de la recherche exégétique. Nous présenterons ensuite les bases méthodologiques sur lesquelles repose notre exégèse. Puis, nous formulerons des remarques générales sur la question du genre littéraire de la sentence tribale. Nous terminerons en dénonçant les préjugés conduisant trop souvent à tenir par principe Genèse 49 pour très ancien.
La partie principale de ce travail contient notre *exégèse*. Nous étudierons le texte verset après verset, en le divisant en six sections conformément aux thèmes abordés ainsi qu'au style utilisé. Le cadre (versets 1-2.28), les trois tribus maudites (versets 3-7), Juda (versets 8-12) les six petites tribus (versets 13-21), Joseph (versets 22-26) et Benjamin.
Nous terminerons par une partie traitant de Genèse 49 à l'intérieur de la question générale des *tribus d'Israël*. Nous nous interrogerons tout d'abord sur la conception unitaire d'Israël. Puis nous étudierons les divers systèmes tribaux présents dans la Bible hébraïque afin de tenter de reconstruire leur histoire et de déterminer la place que Genèse 49 y occupe. Nous terminerons par des remarques sur la notion même de tribu avant d'analyser les liens littéraires directs existants entre Gn 49, Dt 33 et Nb 23-24.

### PRINCIPES FORMELS

Quelques principes caractérisent la forme de ce travail.

Les ouvrages cités dans les notes de bas de page le sont toujours selon le modèle suivant : nom de l'auteur (date) titre abrégé[3]. Pour connaître la référence complète, le lecteur est invité à se référer à la bibliographie comportant tous les ouvrages cités en fin de volume. Les pages auxquelles nous faisons référence sont indiquées après la mention de l'ouvrage ou de l'article, sauf lorsque tout le texte est concerné ou lorsqu'il s'agit d'un commentaire. Dans ce dernier cas, le verset biblique traité permet de localiser aisément la page concernée.
Pour les abréviations des livres bibliques ainsi que pour le mode de numérotation des références bibliques, nous utilisons le système de la traduction oecuménique de la Bible (TOB). Pour les abréviations des titres de la littérature secondaire exégétique, nous suivons

---

3 Le titre est en italique s'il s'agit d'un livre et entre guillemets si c'est un article ou un chapitre.

en général IATG² de Siegfried M. Schwertner[4]. Lorsque ce n'est pas le cas, l'abréviation est expliquée en fin de volume.

Les sections exégétiques de ce travail comportent d'abord le texte hébreu de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (= BHS) c'est-à-dire celui du codex B19a. Lorsque nous proposons une variante, le texte de la BHS est indiqué entre parenthèse. Une traduction française de travail, assez littérale, est ensuite indiquée. Après quoi se trouve une analyse du passage biblique. Nous avons décidé de ne pas consacrer une partie spécifique à la critique textuelle trop intimement liée à notre sens au débat philologique général pour en être séparée.

4 Schwertner (1992) *Abkürzungsverzeichnis.*

## 1.2. LES SENTENCES TRIBALES DE JACOB DANS LA RECHERCHE

Il ne s'agit pas ici de dresser un panorama complet de la recherche sur les diverses sections de ce texte biblique. Le lecteur se référera pour des indications plus précises aux paragraphes "recherches" qui ponctuent notre exégèse de détail.

Un tour d'horizon général des grandes lignes des travaux sur les sentences tribales de Jacob s'impose cependant en préambule.

Il faut tout d'abord indiquer que le caractère "tribal" de Genèse 49 en fait un des textes-clés utilisés par les historiens de l'Israël ancien. Dans l'étude de ce passage, déductions exégétiques et historiques interfèrent donc abondamment.

On peut considérer que deux perspectives principales se côtoient dans la recherche exégétique : l'analyse des *logia* individuels et celle du poème global. En effet, plusieurs auteurs considèrent Genèse 49 comme un assemblage de *logia* fondamentalement autonomes. Chaque *logion* tribal peut alors refléter une situation et une période historique totalement différente de celle des autres. Le contexte historique doit dès lors être recherché dans les *logia* pris individuellement et non dans le corpus complet. Cette approche a été conduite jusqu'à l'extrême notamment par H.-J. Zobel[5] qui n'a pas hésité à reconstruire toute une histoire des tribus de l'époque prémonarchique à partir des contextes historiques qu'il croyait pouvoir attribuer à chaque *logion* de Genèse 49, Deutéronome 33 et Juges 5,14-18.

Même s'ils ne vont pas aussi loin dans la spéculation historique, nombreux sont ceux qui admettent que le noyau primitif de ce texte est fait de sentences tribales originellement autonomes[6]. Il n'est alors guère contesté que ces *logia* indépendants remontent à un passé très lointain, situé le plus souvent à l'époque prémonarchique. Nous verrons plus bas que ce postulat - basé notamment sur l'analyse du genre littéraire de la sentence tribale - ne relève pas de l'évidence[7]. Quoi qu'il en soit, l'analyse des *logia* considérés séparément ne devrait jamais faire perdre de vue à l'exégète la nécessité d'examiner également la fonction du *logion* dans le poème global et d'être attentif à la cohérence de l'ensemble.

---

5 Zobel (1965) *Stammesspruch.* Voir dans la même ligne Kittel (1959) *Stammessprüche* et Donner (1984-86) *Geschichte*, vol.1, 130-145.

6 Cf. par exemple Gunkel ($1910^3$) *Genesis,* 477; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis*, 331; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*, 290.

7 Cf. p.15-19.

La seconde option consiste donc à traiter Genèse 49 comme un ensemble cohérent ayant, le cas échéant, utilisé des *logia* comme sources. La datation du corpus peut alors varier de manière considérable.
Ainsi, de nombreux auteurs considèrent que la mise en collection des sentences tribales de Genèse 49 traduit la situation des tribus israélites avant la monarchie[8]. Cette collection de douze sentences est alors souvent utilisée pour étayer la théorie sur l'amphictyonie israélite[9]. Outre les raisonnements historiques, les observations linguistiques sont également utilisées pour soutenir une datation haute : nous y reviendrons[10]. On peut encore ajouter que les partisans d'une datation prémonarchique tiennent, presque tous, certains versets de Gn 49 pour des extensions secondaires[11].
Renonçant à y trouver le reflet d'un passé aussi archaïque, d'autres auteurs optent pour une datation plus récente. Le caractère très fortement judéocentrique donné à la collection par les versets 8 à 12 joue un rôle considérable. On imagine mal, en effet, un Juda aussi prépondérant, avant la monarchie. Dès lors, la période davidico-salomonienne paraît à beaucoup offrir un contexte s'adaptant parfaitement au point de vue judéen du texte[12]. Cette opinion ne posait pas de difficulté particulière dans le cadre de la théorie documentaire classique. On considérait alors le plus souvent que ce complexe de traditions tribales avait été véhiculé par la source yahwiste, datée de l'époque salomonienne[13]. Nous verrons plus bas que la théorie documentaire ne peut plus guère être acceptée, tout comme l'existence d'un âge d'or judéen à l'époque salomonienne[14].
La remise en cause du système classique d'explication du Pentateuque a logiquement conduit à l'émergence d'autres hypothèses quant à la datation du

---

8 Par exemple Dillmann (1882$^4$) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche»; Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 322; Wenham (1994) *Genesis 16-50.*

9 Ainsi, pour Noth (1930) *System*, Gn 49 est le texte le plus ancien témoignant de l'amphictyonie. Gunneweg (1964) «Sitz im Leben» considère que les sentences tribales servent aux présentations des tribus dans les rassemblements de l'amphictyonie.

10 En particulier Cross et Freedman (1975) *Studies*, 6-7, et nos développements p.23-24.

11 A titre d'exemple, on signalera que Seebass (1984) «Stämmesprüche», considère les versets 7b. 8b-9 et 18 comme des ajouts secondaires (davidiques), alors que pour Coppens (1957) «La bénédiction», ce sont les versets 25-26 qui sont des ajouts pronordistes d'époque royale. Westermann (1982) *Genesis 37-50* considère quant à lui que dans la collection originale les sentences étaient de taille identique, les longs *logia* sur Juda et Joseph ayant donc subi des extensions secondaires (pour une contestation de ce point de vue, cf. Soggin (1997) *Genesis*, 543-544)

12 Voir notamment Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; Lindblom (1953) «Political Background»; Caquot (1976) «La parole»; Vawter (1977) *Genesis*; Halpern (1983) *Emergence*, 157-159; Hecke (1985) *Juda*, 185-188; Sarna (1989) *Genesis*; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 187, n.75.

13 La plupart des commentateurs mentionnés note précédente ainsi que von Rad (1949-1953) *erste Buch*. En rattachant ce texte à sa source L (pré J) Eissfeldt (1922) *Hexateuch*, 73* permet de soutenir l'existence d'une collection prémonarchique.

14 Cf. p.11 ss. et 255.

corpus des sentences tribales de Jacob. Ainsi la bipolarité Juda / Joseph, présente en Gn 49, a été utilisée pour le situer à l'époque des deux royaumes[15]. E. A. Knauf pense cependant que la place très importante de Juda dominant ses frères ne peut prédater la chute de Samarie[16]. E. Blum, se fondant lui aussi sur le point de vue judéocentrique de la collection, l'interprète comme une réaction ultérieure à la tradition de la hiérarchie des fils de Jacob, telle qu'elle est reflétée en Gn 29-30. Il date alors cette réaction de l'époque légèrement préexilique, peut-être sous Josias[17]. En travaillant sur le thème de Ruben, U. Schorn a proposé une datation postexilique de ce texte en lui attribuant aussi des préoccupations judéennes[18]. Comme pour Blum, les liens de Gn 49,3-7 avec Gn 34 et 35,21-22 jouent un rôle important dans son argumentation. M. Nobile situe quant à lui Gn 49 à l'époque de l'exil, lors de la réhabilitation de Yoyakîn à qui le nazir exalté des versets 22-26 ferait référence[19]. Finalement, à partir de l'ère de paix décrite en Gn 49,10ss. des datations postexiliques du passage ont également été récemment envisagées, sans pourtant que la question de l'ensemble du corpus ne soit abordée[20].

Aucun consensus ne se dégage donc véritablement de la recherche récente. Deux points nous semblent cependant devoir être soulignés. D'une part, personne ne conteste radicalement la possibilité que les *logia* puissent avoir d'abord été indépendants les uns des autres et qu'ils puissent dès lors émaner d'époques anciennes. D'autre part, à défaut d'un consensus sur la rédaction du Pentateuque, seules des observations fondées sur les caractéristiques du texte et sur ce qu'il présuppose (textes bibliques ou situation historique) pourront permettre de proposer une datation crédible du chapitre.

---

15 Soggin (1997) *Genesis*, et déjà Albrecht (1914) «Judaspruch». Van Seters (1992) *Prologue*, 286-287 n'est guère éloigné de ces thèses en affirmant que son Yahwiste du 6ème siècle utilise en Gn 49,8-12 et 22-26 deux bénédictions émanant des monarchies du sud et du nord.

16 Knauf (1994) *Umwelt*, 73.

17 Blum (1984) *Vätergeschichte*, 228-229.260-263, suivi par Carr (1996) *Reading*, 248-253.

18 Schorn (1997) *Ruben*, 248-264. Dans le même sens aussi Schmitt (1997) «Josephsgeschichte», 398-399.

19 Nobile (1989) «Le benedizioni».

20 Voir Rosenberg (1993) «Beshaggam»; Marx (1995) «Shiloh»; Sanmartín (1983) «Problemas», 94-95.

## 1.3. BASES MÉTHODOLOGIQUES

Avant d'en venir à l'analyse exégétique et historique de Gn 49, il est utile de présenter brièvement nos principales options méthodologiques.

### 1.3.1. MÉTHODE D'ANALYSE LITTÉRAIRE : UNE APPROCHE HISTORIQUE ET CRITIQUE

Précisons d'emblée que l'analyse exégétique menée dans ce travail s'inscrit dans la tradition historico-critique. Son but est donc de comprendre le texte biblique dans le contexte historique qui l'a vu naître et de mettre en évidence son processus rédactionnel. Il n'y a pas lieu d'expliquer ici les buts et l'utilisation des techniques développées par l'exégèse historico-critique [critique textuelle *(Textkritik)*; critique des sources *(Literarkritik)*; histoire de la transmission *(Überlieferungsgeschichte)*; histoire des traditions *(Traditionsgeschichte)*; histoire des rédactions *(Redaktionsgeschichte)*; étude des genres littéraires *(Formgeschichte)*], puisque d'excellents ouvrages leur sont consacrés[21]. Ces techniques forment la base méthodologique de notre travail. Il faut cependant préciser que certaines d'entre elles se prêtent mieux à certains types de textes qu'à d'autres. Ainsi dans l'analyse de Gn 49, l'étude des genres littéraires joue un rôle particulièrement important[22].

En outre, certains principes marquent plus particulièrement notre approche.

Au niveau de la critique textuelle, nous adoptons un point de vue qui, sans être dogmatiquement favorable au texte massorétique, le prend comme source principale et y voit la source textuelle la plus fiable dont nous disposions. Les corrections que nous proposons se confinent en général à la vocalisation qui, rappelons-le, a été fixée très tardivement dans le processus de transmission du texte. Nous nous méfions beaucoup des conjectures qui trop souvent permettent aux exégètes de faire correspondre le texte à des théories préconçues[23].

---

21 La référence est certainement l'ouvrage abondamment réédité de Steck (1998[12]) *Exegese* (*id.* (1995) *Old Testament*) auquel on peut ajouter en français Guillemette et Brisebois (1987) *Introduction* et Rose (1988) «Approches».

22 Cf. *infra* p.15 ss.

23 Cette critique vise notamment des approches comme celles de Cross et Freedman (1975) *Studies* qui préfèrent visiblement travailler un texte établi par leurs soins plutôt que celui

Gn 49 est un texte poétique relativement difficile à lire. La présence de nombreux termes rares et d'usages particuliers nous obligera à consacrer une partie importante de notre travail à la discussion philologique sur le sens des vocables hébreux et, au-delà, aux questions liées à la traduction.
Nous considérons que l'exégèse doit d'abord chercher à comprendre le texte comme un "fait rédactionnel" global avant de chercher à reconstituer ses sources. Le document auquel nous avons accès est le texte sous sa forme canonique, le point de départ de toute exégèse est le résultat du travail rédactionnel. Seul ce qui ne peut pas être expliqué par la pensée de l'auteur-rédacteur peut être envisagé sous l'angle de la recherche des sources. En Genèse 49, la quête des *logia* indépendants ne peut donc qu'être une démarche secondaire par rapport à l'analyse de la rédaction du texte.
Un autre aspect de notre méthode d'analyse doit encore être indiqué. Nous accorderons une place importante à la recherche des textes bibliques que Gn 49 présuppose et auxquels il fait allusion ou référence. Nous pensons en effet que cela nous fournira d'importantes indications sur le contexte historique et sur la théologie du passage. Ce type d'approche nous apportera des informations fort utiles pour sortir de certaines impasses induites par une analyse trop exclusivement focalisée sur ce petit ensemble poétique, voire sur un seul de ses *logia*. Pour que cette quête des textes bibliques présupposés par Genèse 49 puisse être couronnée de succès, plusieurs conditions doivent être remplies. Il faut d'une part se départir du préjugé de l'extrême ancienneté des sentences tribales de Jacob par rapport au reste de la littérature biblique[24]. Il faut d'autre part admettre que la poésie ne peut se concevoir sans certaines caractéristiques comme le jeu de mots, l'allusion, l'utilisation d'images et de métaphores etc... qui peuvent rendre le discours à première vue obscur[25]. Ces caractéristiques liées au genre poétique font que le repérage des références que le poète a voulu faire à tel ou tel texte biblique n'est pas toujours aisé et peut parfois demeurer incertain[26].
Notre questionnement historique nous amènera également à chercher à identifier, grâce aux connaissances fournies par l'histoire du Proche-Orient ancien, le contexte le mieux à même d'expliquer l'émergence du passage traité.
Finalement, il faut encore ajouter que plusieurs techniques exégétiques viennent compléter les techniques historico-critiques classiques et apporter d'utiles informations sur la pensée et la technique du ou des auteurs du texte biblique.

---

qu'une saine critique textuelle basée sur les manuscrits dont nous disposons permet d'établir.

24 Cf. à ce propos p.19 ss.

25 Cf. à ce sujet, Watson (1995³) *Classical Hebrew Poetry*, sp. 33-34; 46 ss.; 251-271.

26 On pourra même parfois avoir l'impression qu'en discernant une référence intertextuelle nous utilisons plus les techniques de l'exégèse "traditionnelle" qu'historique. Cependant la nature même des textes poétiques en général et de Gn 49 en particulier *obligent* l'exégète aussi strictement historico-critique qu'il soit, à prendre en compte la possibilité de liens allusifs voulus par le ou les auteur(s) du texte.

C'est notamment le cas de l'analyse de la structure du passage, une technique particulièrement bien adaptée aux textes poétiques. Par contre, nous n'utiliserons pas d'approche sémiotique qui ne nous semble pas bien adaptée à Gn 49.

### 1.3.2. PROCESSUS GLOBAL DE RÉDACTION DE LA GENÈSE ET DU PENTATEUQUE

L'analyse historico-critique d'un texte comme Genèse 49 oblige l'exégète à prendre position par rapport aux modèles proposés pour expliquer la rédaction globale du livre biblique dans lequel ce passage est inséré. La discussion sur la rédaction de la Genèse et du Pentateuque doit donc rapidement être rappelée[27] et notre position brièvement expliquée.

Il faut tout d'abord indiquer qu'il n'existe plus aujourd'hui de modèle consensuel au sein de la recherche. L'hypothèse documentaire classique qui s'était mise en place après J. Wellhausen[28] ne fait de loin plus l'unanimité[29]. Elle postulait l'existence de plusieurs documents indépendants (J : le Yahwiste d'époque royale ancienne, E : l'Elohiste émanant du royaume du nord et P : le document sacerdotal d'époque exilique ou postexilique. Quant à D il concernait surtout le Deutéronome.) comportant des récits parallèles aux narrations du Pentateuque. Ces documents auraient été "mélangés" par des rédacteurs successifs créant ainsi le Pentateuque canonique. Les raisons de la contestation de ce modèle explicatif - surtout en ce qui concerne les deux documents indépendants présacerdotaux - ne sont plus à expliquer[30].

Ce qui par contre reste relativement solide et peut encore être considéré comme largement consensuel est la distinction entre les textes sacerdotaux et non sacerdotaux du Pentateuque[31]. C'est surtout l'analyse des éléments non sacerdotaux qui fait l'objet d'un vaste débat.

Une des observations qui a contribué le plus à la remise en question de l'hypothèse documentaire a été que de nombreux aspects des textes

---

27 Pour un panorama plus précis et complet de la recherche on renverra à de Pury et Römer (1989) «Le Pentateuque»; Michaud (1994) *Débat*; David (1995) «Le Pentateuque»; Römer (1996) «La formation»; Rendtorff (1997) «Directions».

28 Parmi les ténors de l'hypothèse documentaire classique Wellhausen (1899$^3$) *Composition*; Eissfeldt (1922) *Hexateuch*; von Rad (1938) *Problem*; Noth (1966$^3$) *Pentateuch*.

29 On trouve tout de même encore passablement d'exégètes qui maintiennent tel quel ou modifient à peine l'hypothèse documentaire. Cf. Schmidt (1991) «Elementare Erwägungen»; Friedman (1992) «Torah»; Ruppert (1992) *Genesis*; Campbell et O'Brien (1993) *Sources*; Zenger et al. (1995) *Einleitung*, 34-75. 89-123.

30 de Pury et Römer (1989) «Le Pentateuque», 48-67; de Pury (1992) «Yahwist»; Rendtorff (1997) «Directions», 45-48.

31 La question reste ouverte de savoir si P doit être considéré comme un document ou une strate rédactionelle. Quoique cette règle ne soit pas absolue, les éléments sacerdotaux sont généralement postérieurs aux éléments non sacerdotaux.

traditionnellement attribués au Yahwiste pouvaient être rapprochés du style et de la théologie de la littérature deutéronomiste[32]. Le saut dans le temps est alors considérable : du dixième siècle, on passe au sixième puisque Martin Rose a pu montrer que certains textes de J présupposent la couche de base de dtrG. L'approche de J. Van Seters[33] s'écarte plus encore de la théorie des documents : il décrit son Yahwiste - en fait la plupart des textes présacerdotaux de Gn-Nb - comme l'oeuvre d'un historien proche des historiographes grecs des époques classiques et hellénistiques. Il s'agit non plus d'un compilateur-rédacteur de traditions, mais d'un auteur au sens fort du terme. Ce J, que Van Seters situe à l'époque de l'exil, conçoit d'emblée son oeuvre comme la première partie de l'historiographie deutéronomiste (Dt - 2 R).

Ces travaux ont montré que l'émergence d'un Pentateuque comportant l'essentiel de la trame narrative qu'on lui connaît se fait au plus tôt à l'époque de l'exil et qu'elle est postérieure aux premières étapes deutéronomistes. La communauté israélite de l'époque exilique et postexilique devient dès lors le berceau idéologique duquel émerge le Pentateuque. Dans les approches récentes, l'époque perse joue donc, à juste titre, un rôle tout à fait central pour comprendre et situer le Pentateuque[34].

La critique des sources ne doit cependant pas être abandonnée au profit d'une lecture trop unifiée des éléments présacerdotaux. C. Levin va dans ce sens et considère que son J, un rédacteur antideutéronomiste de la diaspora, travaille à partir de sources multiples[35].

Nous pensons que le modèle actuellement le plus adéquat est celui développé par l'école de R. Rendtorff et E. Blum[36]. Pour Blum, le Pentateuque est le fruit de deux *Kompositionen* : l'une, proche de la tradition deutéronomiste (KD), est postérieure au dtr de HD et l'autre est de nature sacerdotale (KP). KD, le premier à faire le lien entre les patriarches (la *Vätergeschichte*) et Moïse, travaille à partir de cycles indépendants, eux-mêmes le fruit d'un long processus littéraire[37]. Ainsi pour le cycle de Jacob, une première *Kompositionsschicht* basée sur des récits

---

32 Schmid (1976) *Der sogenannte Jahwist*; Rose (1981) *Deuteronomist.*

33 Van Seters (1983) *In Search*; *id.* (1992) *Prologue*; *id.* (1994) *Life of Moses*; *id.* (1994) «Theology».

34 Mullen (1997) *Ethnic Myths*, explique même l'ensemble du Pentateuque comme le document fondateur du groupe ethnique et religieux de la judée perse. Le Pentateuque sous sa forme proche de ce que nous connaissons (y.c. P) est d'ailleurs très souvent expliqué comme le résultat de la politique impériale perse (cf. n.260 p.241).

35 Levin (1993) *Jahwist.*

36 Rendtorff (1976) *Problem*; Blum (1984) *Vätergeschichte*; Blum (1990) *Studien.* Ce modèle est utilisé comme base de travail notamment par Crüsemann (1992) *Tora*; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, vol 2. 497-535; Carr (1996) *Reading.* Cette approche a récemment subi une analyse critique par Wynn-Williams (1997) *State.*

37 de Pury (1989) «Le cycle» montre bien que le cycle de Jacob ne peut avoir été lié qu'après l'exil aux traditions exodiques. Quant au lien entre Abraham et Jacob, il le situe avec Blum durant la dernière partie de la période royale.

indépendants daterait de l'époque royale ancienne. Elle aurait été liée au 8ème siècle à un récit nordiste sur Joseph. Des suppléments judéens (Gn 34, 38, 49) auraient finalement été ajoutés à l'époque de Josias. Les cycles d'Abraham et de Jacob ayant chacun eu un développement séparé n'auraient été liés que peu avant l'exil en une première *Vätergeschichte*.
Nous utilisons comme base de travail le modèle de Blum. Nous verrons cependant en cours de travail, puis dans le bilan final, que plusieurs de ses aspects doivent être modifiés.

## *Exégèse et histoire d'Israël*

Les thèses exégétiques de la nouvelle critique biblique ne sont pas sans influence sur les questions d'histoire d'Israël. L'importance de l'époque perse dans la rédaction du corpus biblique contribue à montrer que le texte biblique est le résultat d'un travail historiographique portant sur le passé un regard fondamentalement idéologique. En écrivant son histoire, la communauté israélite de l'époque perse nous renvoie donc plus à la compréhension qu'elle a de sa propre identité qu'aux événements historiques des périodes antérieures de son histoire.
Le texte biblique ne perd certes pas totalement sa valeur comme source pour l'historien de l'époque préexilique. Celui-ci doit cependant être conscient de travailler sur un document relativement récent et de nature théologique. Pour les périodes préexiliques, des sources ou traditions proches des événements relatés ont certes pu être utilisées par les rédacteurs bibliques. Mais plus on remonte dans le temps, moins ces traditions ont des chances d'être fidèles[38]. De plus, les extraire oblige à un travail exégétique complexe que l'historien d'Israël se doit d'effectuer avec minutie[39].
Au risque de caricaturer le débat actuel sur l'histoire d'Israël, on peut affirmer qu'un consensus assez large se dégage pour considérer qu'en ce qui concerne les périodes prémonarchiques, les sources essentielles de l'historien sont beaucoup plus archéologiques que bibliques[40]. Même le récit biblique sur la période de la

---

38 Wahl (1997) *Jakobserzählungen* insiste sur ce point à propos notamment des traditions orales qui selon lui perdent rapidement leur substance historique.

39 La discussion méthodologique sur l'histoire d'Israël ancienne est actuellement très vive entre des approches qui, quant à l'utilisation des sources bibliques, peuvent être qualifiées de minimalistes ou de maximalistes. Des aspects politiques modernes ne peuvent en outre pas toujours être évacués du débat scientifique. Cf. Davies (1992) *In Search*; Thompson (1992) *Early History*, 353-399; Provan (1995) «Ideologies»; Whitelam (1996) *Invention*; Lemche (1996) «Early Israel»; Dever (1996) «Revisionist Israel»; Lemche (1997) «Response»; Gottwald (1997) «Triumphalist» et l'ensemble de ce collectif Grabbe (éd.) (1997) *History*.

40 Les deux grandes histoires d'Israël de Thompson (1992) *Early History* et Ahlström (1993) *History* sont écrites jusqu'à la monarchie sans référence au texte biblique. Cf. nos remarques Macchi (1995) «Histoire». Voir aussi le point de départ théorique de Finkelstein et Na'aman (1994) «Introduction».

monarchie ancienne doit être pris avec prudence. Il est en effet peu probable que cette période ait été la grande matrice de création intellectuelle qu'on a longtemps admise[41].

Ces récents développements doivent donc conduire à une grande prudence face à l'utilisation de Genèse 49 pour l'histoire de l'Israël prémonarchique.

41 Cf. p.255.

## 1.4. SENTENCES TRIBALES ET GENRE LITTÉRAIRE

Bien qu'au niveau du cadre narratif Gn 49 se présente comme les paroles d'un père à ses fils, une lecture même superficielle du texte montre que les diverses sections de ce texte concernent en fait les tribus d'Israël. La conclusion du chapitre confirme d'ailleurs cette compréhension de Gn 49 puisque au verset 28 on trouve la remarque «tous ceux-ci sont les tribus d'Israël».

A partir de cette observation, les exégètes de Gn 49 considèrent généralement que les unités formées de paroles concernant une tribu témoignent d'un genre littéraire particulier, la "sentence tribale".

Il faut à ce stade préciser un point de méthodologie. Les buts de la critique des genres littéraires ont été rappelés de manière brève mais satisfaisante par P. Guillemette et M. Brisebois. La critique du genre vise à «identifier dans des unités textuelles de petite ou de grande taille une structure qui, en référence avec le style, le vocabulaire ou le ton du texte, témoigne d'un genre littéraire précis. Souvent, la critique du genre emprunte aux découvertes et aux données de l'histoire des religions ou de la méthode comparative en comparant les textes bibliques avec des textes semblables tirés de la littérature profane ou religieuse de l'époque. Enfin la critique du genre tente de découvrir l'enracinement sociologique d'un genre ou son milieu de vie (*Sitz im Leben*)»[42]. Sans entrer dans les détails de la discussion méthodologique, on tiendra pour acquis que pour établir l'existence d'un genre littéraire, outre le fait que le contenu soit similaire, il faut par comparaison avec des textes parallèles discerner les caractéristiques formelles du genre[43]. Ce n'est qu'à partir de là que la question du contexte de communication du genre (*Sitz im Leben*) doit être posée.

Dans la discussion sur le genre littéraire des sentences tribales[44], le corpus de textes utilisé habituellement comme comparaison est formé des trois ensembles de Gn 49, Dt 33 et Juges 5,14-18.

Les critères formels mis en avant par les exégètes sont multiples. La sentence tribale est généralement définie comme un dit de style poétique assez bref caractérisant un groupe humain de nature clanique ou tribale. Le nom du groupe figure souvent dans le dit. On peut ajouter que sous sa forme classique le dit est

---

42 Cf. Guillemette et Brisebois (1987) *Introduction*, 294. Pour plus de développements sur la méthodologie, cf. Guillemette et Brisebois, 287-320; Eissfeldt (1964³) *Einleitung*, 10-170; Tucker (1971) *Form Criticism*; Raible (1980) «Gattungen»; Barton (1992) «Form Criticism»; Steck (1989¹²) *Exegese*, 96-123; Beyerle (1997) *Mosesegen*, 96-97.

43 Ces aspects formels ne doivent pas être pris dans un sens trop restrictif et réduits seulement à des éléments syntaxiques.

44 Quant à la discussion sur le genre littéraire "sentence tribale", on mentionnera en particulier les travaux de Gunkel (1910³) *Genesis*, 475-477; Lindblom (1953) «Political Background», 79; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben»; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 53-61; Westermann (1982) *Genesis 37-50*, 250-251.276-278; Hecke (1985) *Juda*, 182-183; Soggin (1997) *Genesis*, 543-544.

dépourvu d'éléments religieux. Au regard des corpus, on constate aussi que plusieurs éléments récurrents peuvent être tenus pour caractéristiques du genre. Plusieurs de ces dits comportent des métaphores animales (Gn 49,9.14.17.21.22.27; Dt 33,17.20.22). D'autres utilisent le jeu de mots basé sur le nom de la tribu (Gn 49,8.16.19)[45]. Finalement, un certain nombre de ces sentences décrivent explicitement la géographie tribale, voire son mode de subsistance. On en retrouve des exemples en Jg 5, 16-18[46], mais aussi en Gn 49,13.15.20 et en Dt 33,18-19.

L'ensemble de ces observations témoigne de l'existence d'un "genre littéraire" spécifique lié à la caractérisation des tribus. A l'intérieur de ce genre, on constate des variations entre épigrammes métaphoriques, basés sur un jeu de mots ou simplement descriptifs. Ainsi défini le genre est donc relativement homogène et cohérent.

A côté de ce type de dit, on trouve en Gn 49, mais surtout en Dt 33, des paroles où interviennent des éléments de nature religieuse (éléments hymniques, requête de bénédiction etc...). C'est pour cette raison que notamment Zobel distingue les "profanen Sprüche" des "jahwesierten Sprüche"[47]. Cependant, les épigrammes de nature religieuse peuvent difficilement être tenus pour le reflet d'un genre particulier. Beyerle a bien montré qu'en Dt 33 - où se concentrent la plupart des sentences religieuses - les diverses sections sont complètement hétérogènes du point de vue de leur genre littéraire[48]. Il serait cependant exagéré d'exclure que le genre littéraire "profane" de la sentence tribale ait été sporadiquement utilisé en Dt 33[49].

Finalement, en Gn 49, on trouve toute une série de versets qui ne peuvent pas être rapprochés du genre littéraire défini plus haut. C'est notamment le cas des paroles de malédiction de Gn 49,3-7, des bénédictions prophétiques de 10-12, du passage narratif des versets 23-24a et des bénédictions théologiques de 24b-26. Ainsi en Gn 49, les tribus traitées de manière plus développée (les trois maudites, Juda et Joseph) n'utilisent pas, ou seulement de façon marginale (versets 8.9.22), le genre de la sentence tribale. Au contraire des sections qui

---

45 On ne peut exclure l'existence de jeu de mots (implicite) dans d'autres sentences. Gunneweg (1964) «Sitz im Leben» en repère, pas toujours de manière convaincante, en Gn 49,13.14-15.20.21; Dt 33,7.12.24.

46 En Jg 5 figurent aussi des sentences directement liées au contexte de la bataille. Il ne s'agit pas du même type de dit.

47 Zobel (1965) *Stammesspruch*, 55-59.

48 Beyerle (1997) *Mosesegen*, 274-275 montre notamment que se côtoient en Dt 33 des genres aussi variés que l'hymne, la lamentation, la demande de bénédiction, etc...

49 On pense spécialement aux métaphores animales présentes en Dt 33,17.20.22. Rappelons sur ce point que les genres littéraires ne sont pas exclusifs. Un texte d'un genre particulier peut fort bien contenir un élément appartenant à un genre différent. Par exemple l'oracle de naissance figurant en Gn 16,11-12 utilise dans sa dernière partie ce qui pourrait bien appartenir au genre littéraire de la sentence tribale (verset 12).

concernent les six petites tribus, ces longues sections ne peuvent donc pas être rattachées au genre "sentence tribale".

Cela dit, nous utiliserons au cours de notre exégèse le terme "sentence tribale" dans le sens large de "paroles à propos d'une tribu", sans faire alors référence au genre littéraire classique de la sentence tribale. C'est ainsi que globalement Gn 49,22-26 peut être appelé "sentence tribale" quoique seul le verset 22 se conforme au genre littéraire de la sentence tribale. De même, on peut parler pour Gn 49 des sentences tribales de Jacob en dépit du fait que seuls les versets 8.9.13-17.19-22.27 appartiennent au genre littéraire de la sentence tribale.

Reste à s'interroger sur la question du *Sitz im Leben* originel du genre "sentence tribale". Bien qu'il mérite d'être fait, on sait que cet exercice est toujours sujet à caution, tant il est vrai qu'il vise à remonter au-delà du texte.

Plusieurs exégètes[50] considèrent que ces sentences servaient à la présentation des tribus dans le cadre de rassemblements tribaux de la période prémonarchique. Ainsi, A. H. J. Gunneweg estime que ces dits servaient d'auto-présentation durant les réunions amphictyoniques, J. Lindblom de poèmes sarcastiques destinés aux foules. C. Westermann, quant à lui, pense que la narration de Jg 5 montre un contexte précis d'utilisation de ces dits. Ils auraient servi d'analyse critique de la stratégie à la fin d'un conflit. En suivant C. Westermann, il faut ajouter que Gn 49 et Dt 33 s'inscriraient dans des contextes assez différents, celui de Gn 49 étant plutôt profane (sans autres précisions) et celui de Dt 33 religieux. Cependant, ces approches mélangent deux questions méthodologiquement assez différentes. Celle posée par le genre de la "sentence tribale indépendante" et celui du "corpus de sentences relatives à des tribus". Or, plus haut, nous avons vu que l'on ne peut pas parler d'un genre "sentence tribale" pour une partie de Gn 49 et Jg 5 et pour presque l'ensemble de Dt 33. La question du *Sitz im Leben* originel du genre se doit donc d'être clairement séparée de celle du contexte d'utilisation des corpus de sentences relatives à des tribus.

Il est probable qu'avant d'apparaître sous la forme de collection, le genre de la sentence tribale se caractérise par l'indépendance du logion[51]. On connaît des sentences autonomes, notamment celle de Gn 16,12. En outre, si les sentences tribales de Dt 33,17.20.22 ne sont pas le fruit d'une construction littéraire de l'auteur de la couche de base de Dt 33, c'est qu'il a utilisé des sentences indépendantes existantes. Définir précisément le *Sitz im Leben* de ces *logia* autonomes est difficile. Il faut probablement penser qu'il est lié, soit à l'auto-

---

50 Cf. notamment Lindblom (1953) «Political Background», 78-80; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben»; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 6ss.; Westermann (1982) *Genesis 37-50*, 250-252; Seebass (1984) «Stämmesprüche».

51 En fait il s'agit d'un point de consensus assez large. Les travaux visant à reconstituer l'histoire des tribus à partir des diverses sentences reposent sur cette idée. Voir les auteurs cités n.5 et 6 p.5, Preuss (1982) *Deuteronomium*, 171 et bien d'autres. On ajoutera encore que même parmi ceux qui insistent sur l'unité fondamentale des collections de Gn 49 ou Dt 33 personne n'affirme que le fait d'être groupé en collection est une spécificité du genre (même Caquot (1982) «Les bénédictions», 68 ou Lindblom (1953) «Political Background», 79 [comparer le texte à sa note 2]).

affirmation identitaire d'un groupe tribal, soit à la définition d'un tel groupe par un autre. Ces deux possibilités ne sont d'ailleurs pas exclusives, tant il est vrai que le rapport entre l'auto-présentation d'un groupe et sa présentation par les groupes voisins est toujours ambigu. Nous reviendrons plus bas sur ces questions[52].

Quant à Gn 49, l'analyse de détail nous permettra de mieux connaître comment le genre littéraire "sentence tribale" a été utilisé dans le cadre du processus rédactionnel du chapitre[53].

---

52 Voir nos remarques sur l'identité p.281 ss.

53 Voir nos conclusions p.284 ss.

## 1.5. LE PRÉJUGÉ DE L'ARCHAÏSME DES SENTENCES TRIBALES DE JACOB

Les sentences tribales en général, et celles de Jacob en particulier, ont souvent été considérées comme fondamentalement archaïques, ne pouvant alors que refléter le passé prémonarchique des tribus d'Israël. Cette opinion, aussi rarement explicitée que justifiée, repose, nous semble-t-il, sur quatre fondements erronés.

### 1.5.1. LES OBJECTIFS DE L'ÉTUDE DU GENRE LITTÉRAIRE

L'étude des genres littéraires inaugurée par H. Gunkel vise à remonter au-delà du texte écrit à un stade prélittéraire et pense accéder ainsi à des époques historiques très anciennes[54]. Or, en l'absence d'un autre indice que celui du genre littéraire, rien ne permet d'attribuer ce stade prélittéraire à une époque ancienne. Fondamentalement l'étude du genre littéraire permet de définir un archétype formel dont les traditions - orales ou écrites - ne sont que les avatars concrets. Le genre, s'il est avec raison associé à une situation de vie (*Sitz im Leben*), ne peut pas être rattaché en tant que tel à une époque historique, à moins que ce *Sitz im Leben* soit caractéristique d'une période donnée.
Pour le genre "sentence tribale", tel qu'il a été défini plus haut, une datation ne peut donc pas être déterminée indépendamment de l'analyse littéraire. Une sentence concernant un groupe tribal peut en effet émaner de toute période durant laquelle la notion de tribu a eu un sens. Il faut dès lors se demander si la notion de tribu doit être associée à une période particulière.

### 1.5.2. LA TRIBALITÉ

Les sentences tribales sont sans doute aussi jugées anciennes sur la base d'un certain nombre de représentations classiques de ce que fut l'Israël ancien. En les situant à l'époque prémonarchique, les exégètes font confiance au schéma historiographique de la littérature biblique selon lequel l'âge d'or des tribus se

---

54 Pour les questions méthodologiques, cf. n.42 p.15.

situerait à l'époque dite de l'installation et des Juges avant que la monarchie ne vienne en diminuer l'importance[55].

Malheureusement, cette compréhension schématique de l'histoire passée d'Israël n'est pas acceptable. Outre les difficultés méthodologiques soulevées plus haut à propos de l'histoire d'Israël[56], la manière de définir son identité collective par référence à la tribu ou l'allégeance tribale n'a de loin pas été confinée en Israël à la période prémonarchique. En effet, la littérature biblique définit majoritairement l'identité israélite en termes de tribalité, puisque sous sa forme achevée l'Ancien Testament fait de la tribu une vaste famille dont l'ancêtre éponyme - lui-même rattaché par un ancêtre commun à tout Israël - est le père.

Plusieurs textes tardifs insistent fortement sur cette organisation tribale des Israélites. On peut notamment penser dans la Genèse aux textes attribués à P qui insistent sur le caractère généalogique et sur la division en 12 tribus (cf. Gn 35,22-26 et 46,8-27[57]). On retrouve cela dans le livre des Nombres avec la récurrente répartition du peuple en tribus. Dans le grand texte de Josué 13-21, l'auteur répartit avec une précision méticuleuse les zones géographiques attribuées aux tribus d'Israël[58]. Ezéchiel 40-48 insiste lui aussi massivement sur la division en tribus de la géographie sacrée d'Israël. Finalement, les Chroniques vont jusqu'à fournir neuf chapitres des généalogies (1 Ch 1-9), témoignant en cela d'une insistance sur le caractère à la fois généalogique et tribal d'Israël.

Comme ce rapide panorama en témoigne, le thème de la tribu joue un rôle à tel point important dans les textes tardifs de l'Ancien Testament qu'on a du mal à imaginer que les tribus n'ont joué aucun rôle sociologique au sein de l'Israël postexilique.

Or, si les tribus ont eu une signification durant la période tardive, il n'y a pas lieu d'exclure *a priori* que des "sentences tribales" aient pu être produites à cette période.

### 1.5.3. LES MÉTAPHORES ET LES JEUX DE MOTS

Les caractéristiques thématiques liées au genre littéraire de la sentence tribale, en particulier la métaphore animale et le jeu de mots basé sur le nom de la tribu, jouent aussi un rôle important dans les datations anciennes de ce texte. D'aucuns estiment - même s'ils n'expriment pas toujours directement ce présupposé - que

---

55 Ce préjugé a été exprimé encore récemment par Neef (1995) *Ephraim*, 112.

56 Cf. p.13-14.

57 L'attribution à P de ces textes généalogiques est largement acceptée, cf. par exemple Eissfeldt (1922) *Hexateuch*; Westermann (1981) *Genesis 12-36*; *id.* (1982) *Genesis 37-50*; Blum (1984) *Vätergeschichte*, 446; Schmidt (1993) *Studien*, 82; Pola (1995) *Priesterschrift*, 90.186.

58 Pour la datation tardive de Jos 13-21, cf. *infra* n.31 p.146.

métaphores et jeux de mots constituent des motifs archaïques[59]. Ce préjugé a été critiqué avec raison notamment par A. Caquot[60]. En effet, en tant que procédé littéraire, la métaphore et le jeu de mots sont courants dans la littérature vétérotestamentaire. On trouve jusque dans des textes bibliques très récents de nombreux exemples de métaphores animales appliquées spécifiquement à des peuples[61] et des jeux de mots sur des noms d'individus ou de nations[62].
L'argument consistant à voir dans ces sentences des traces d'une mentalité archaïque - que les métaphores soient vues comme des restes de totémisme ou que les jeux de mots sur les noms soient lus comme le reflet d'une pensée où le "nom" influence la nature de l'être - n'est pas pertinent en ce qui concerne la datation du texte. Une pensée "archaïque" peut perdurer à toute époque. Aujourd'hui encore dans notre société ultra technicienne d'aucuns croient à l'influence des étoiles sur le destin des individus.

## 1.5.4. LA LANGUE POÉTIQUE ARCHAÏQUE

Les caractéristiques de l'hébreu utilisé dans ce passage poétique jouent également un rôle important comme argument en faveur de sa datation ancienne. Or, des questions méthodologiques obligent à utiliser avec prudence ce type d'argument et même en admettant la possibilité de dater un texte à partir de données linguistiques, la langue de Gn 49 ne présente guère d'archaïsmes.

### *Difficultés méthodologiques*

Les difficultés méthodologiques liées à la datation des textes à partir de leur langue ont fréquemment été relevées[63]. On peut brièvement rappeler les principales.
Tout d'abord, l'évolution de la langue ne se fait d'une manière régulière ni dans le temps ni dans l'espace. Les différences peuvent être importantes d'un groupe

---

59 Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», en est un bon exemple puisqu'il utilise abondamment la présence de métaphores ou de jeux de mots comme critère de distinction diachronique en Gn 49, Dt 33 et Jg 5. Westermann (1982) *Genesis 37-50*, 276-277 argue en comparant les métaphores de Gn 49 à celles des Proverbes anciens. Il insiste également sur le fait que ce texte témoignerait d'une mentalité archaïque.

60 Caquot (1976) «La parole», 9-10.

61 Voir entre autres Jr 46,20.22; 49,19; 50,44; Os 8,9; 10,11; Na 2,14; Dn 7,4-8.

62 Voir par exemple Os 12,4 (Jacob a supplanté עקב); Es 63,1-2 (Edom - rouge אדם) Siracide 48,17 (יחזקיהו חזק עירו Ezékias a fortifié sa ville). On peut encore mentionner Gn 29-30 en ce qui concerne les tribus d'Israël.

63 On renverra notamment à Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 1-6.147-156; Waltke et O'Connor (1990) *Introduction*, § 1.4.1d-j; Watson (1995[3]) *Classical Hebrew Poetry*, 35-40; Soggin (1997) *Genesis*, 533-534. Pour un développement théorique, cf. Ullmann (1964) *Language*, sp. 167-173.

social à l'autre, d'une région isolée à une région de communication. Ainsi l'hébreu comporte non seulement des différences diachroniques, mais aussi des variantes dialectales régionales (hébreu du nord, judéo-hébreu). En outre, la langue poétique évolue différemment et des éléments archaïques peuvent y apparaître bien après leur disparition de la langue courante, que cela s'explique par des raisons stylistiques ou dans le cadre de formulations stéréotypées.
Le deuxième grand type de difficulté porte sur le fait que, si les textes hébreux datables avec une relative certitude dès le 8ème siècle sont relativement nombreux rendant dès lors possible une caractérisation de la langue contemporaine, il n'en va pas de même pour les textes prétendus antérieurs. Face à cette absence de points de comparaison, on utilise généralement les traits présents dans d'autres langues sémitiques anciennes, notamment l'ougaritique, et absents en hébreu biblique standard pour caractériser l'hébreu archaïque. Malheureusement, la présence de traits syntaxiques "ougaritisants" peuvent aussi s'expliquer par l'influence d'autres langues sémitiques plus récentes sur l'hébreu - notamment l'araméen - voire par la réintroduction en hébreu de structures syntaxiques désuètes ayant survécu dans d'autres langues sémitiques[64].
S'ajoute à cela le fait que les traits archaïques peuvent apparaître dans des textes récents en raison du fait que certains auteurs ont pu développer un style archaïsant. Ainsi des motifs archaïsants ne sont guère surprenants dans des textes poétiques mis sur les lèvres de personnages anciens. Comme le souligne en particulier D. A. Robertson, la présence dans un texte de formes standards et de formes archaïques tendrait à indiquer un style archaïsant, alors que seuls les textes marqués exclusivement par des formes archaïques peuvent être identifiés avec certitude comme tels[65].
Finalement, une dernière difficulté méthodologique tient au fait que les passages le plus souvent tenus pour les plus anciens de la Bible hébraïque (Ex 15; Dt 32; Jg 5; Ha 3; 2 S 22 ...) sont de nature hymnique, alors que le corpus permettant de définir l'hébreu poétique standard est prophétique. Les différences stylistiques pourraient donc aussi s'expliquer par le genre.
Au vu de cet ensemble de difficultés, il faut considérer comme très hasardeuse une démarche qui daterait les textes anciens uniquement à partir de critères linguistiques.
Pour Gn 49, nous pouvons cependant faire un pas de plus et montrer que les critères linguistiques n'invitent pas à une datation ancienne.

---

64 C'est ainsi que pour les oracles de Balaam (Nb 23-24), Timm (1989) *Moab*, 103-124 explique les traits archaïques repérés par Albright (1944) «Oracles», comme des aramaïsmes. Cf. nos remarques n.139 p.289. Penar (1975) *North-West Semitic Philology* a mis en évidence les archaïsmes présents dans les fragments hébraïques du Siracide montrant ainsi à quel point les arguments linguistiques sont difficilement utilisable en matière de datation. Voir aussi plus globalement la critique des approches trop "ougaritisantes" chez Tournay (1988) *Voir et entendre Dieu*, 6-9.

65 Cependant Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 147ss. n'exclut pas la possibilité que des traits d'hébreu standard aient pu apparaître assez tôt.

## *Arguments linguistiques de datation en Gn 49*

La thèse de D. A. Robertson consacrée aux indices linguistiques de datation des textes poétiques hébraïques, aboutit, quant à Gn 49, a des résultats très différents de ceux de F. M. Cross et D. N. Freedman. En effet, alors que ces derniers y voyaient un texte de l'époque des Juges, Robertson le classe parmi les textes ressemblant à la poésie hébraïque standard[66].

Dans ce contexte, les traits linguistiques prétendument archaïques ne peuvent pas tous être examinés en détail, mais un bref tour d'horizon des plus significatifs permet de mieux évaluer dans quelle mesure ils peuvent être utilisés pour Gn 49.

Tout d'abord, s'il est vrai que jusqu'au 9ème siècle l'orthographe hébraïque est entièrement défective, cette caractéristique ne peut en aucune façon être utilisée comme critère de datation puisque les *lectiones plene* abondent en Gn 49. Il est vrai que les *matres lectionis* ont pu avoir été insérées au cours du processus de transmission, mais leur suppression du texte original - comme le font Cross et Freedman - conduit à une argumentation circulaire.

Quant aux structures métriques jugées archaïques par Cross et Freedman (2+2 / 3+3 / 2+2+2 / 3+3+3), il n'est non seulement pas certain qu'elles le soient, mais elles ne peuvent souvent être retrouvées en Gn 49 qu'au prix de multiples corrections[67].

Au niveau de la syntaxe des verbes, on considère généralement que l'usage du *yiqtol* comme une désignation du passé sans valeur itérative ou durative donc comme un équivalent du *qatal* (en séquence ou non avec lui) est un trait archaïque[68]. Or, en Gn 49, l'usage du *yiqtol* est absolument conforme à ce que l'on trouve en hébreu standard, puisque ce temps est, soit utilisé comme volitif, soit avec une valeur de présent duratif voire de futur[69]. De plus, l'usage du

---

66 Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 138; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 6-7 (dans le même sens, Freedman (1980) «Early Israelite Poetry»).

67 Un rapide coup d'oeil à BHt suffit pour se convaincre que le texte canonique de Gn 49 ne répond pas à ces critères. En outre, le texte reconstitué par Cross et Freedman (1975) *Studies*, 72-76 est abondamment corrigé et reste très lacunaire.

68 Joüon § 113h; Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 27-28; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 28-29.

69 Ainsi aux versets 4.6.17.25.26 on trouve des jussifs (*yiqtol B*) qui doivent être rendus par des subjonctifs volitifs. Les autres *yiqtol* sont des inaccompli indicatif (*yiqtol L*) et doivent être restitué le plus souvent comme présent (cf. versets 10. 13. 16. 19. 20. 27). Si l'action peut être tenue pour présente, il est clair qu'elle concerne aussi le futur. Nous avons beaucoup hésité à traduire ces verbes par des futurs, tant il est vrai que dans son cadre narratif Jacob parle évidemment du futur des tribus. Nous avons cependant estimé que ce futur tribal, peut être lu - dans ce contexte poétique - comme faisant potentiellement partie du présent de l'éponyme tribal. Dans certains cas, la traduction de l'inaccompli indicatif par un futur s'impose néanmoins. C'est notamment le cas lorsque l'événement est ponctuel dans le futur (cf. versets 7. 8) ou que l'inaccompli est mis en opposition avec un accompli (verset 9b).

*wayyiqtol* aux versets 15, 17 et 23-24 peut être considéré comme une indication d'un usage d'hébreu biblique standard[70].

Quasiment aucun autre trait morphologique et syntaxique de l'hébreu prétendument archaïque n'apparaît en Gn 49. Ainsi, on ne trouve ni usage de זֶה ou זוּ comme relatif, ni le suffixes archaïque 3mpl. מוֹ- (מוּ-) ou 3msg נְהוּ- (nun sans assimilation). L'article défini הַ- apparaît en usage standard aux versets (11). 14. 15. 17. 21. (27) alors qu'en hébreu archaïque il ne devrait pas apparaître, ou alors avec une valeur exclusivement démonstrative[71]. On trouve - au contraire de ce que l'on croit savoir de l'hébreu "archaïque" et en dépit du caractère poétique de ce texte - אֵת comme indication de l'objet direct au verset 15[72].

En dépit de ce que d'aucuns soutiennent, il est peu probable que, contre le TM, il faille identifier de מ- enclitique en Gn 49,20 (première lettre à rattacher au verset 19) et une terminaison énergique -an(na) sans suffixe à la fin de 19a[73]. En effet, dans ces deux cas, la reconstitution d'une "forme archaïque" ne résout pas une difficulté textuelle du TM qui peut sans difficulté être lu avec les massorètes dans le cadre des formes hébraïques standards. Le מ- est simplement un suffixe 3mpl renvoyant aux ennemis et le נּוּ- de יְגוּדֶנּוּ un suffixe 3msg (avec נ énergique) désignant Gad[74]. De même, en ce qui concerne le תהיין du verset 26, il n'y a nul besoin de postuler une terminaison archaïque en nun et donc un verbe à la 3fsg, puisqu'en accord avec le sujet בִּרְכֹת (bénédictions) il faut y voir une 3fpl. תִּהְיֶיןָ (terminaison ןָ pour נָה)[75]. La présence du suffixe 3msg הֹ- au verset 11 s'explique plus par le style poétique que comme archaïsme, ce d'autant plus qu'il est accompagné dans l'hémistiche parallèle de la forme standard וֹ-.

Reste les deux *hiræq compaginis* du verset 11 que D. A. Robertson tient pour des indications plutôt archaïques[76]. Un bref examen des usages de cet *hiræq* montre qu'il apparaît encore souvent dans les textes récents (Jr 49,16; 51,13; Mi 7,14; Za 11,17; Lm 1,1; 4,21; Ez 27,3 ...).

---

70 Voir notamment Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 49-50.

71 Cf. Cross et Freedman (1975) *Studies*, 28.

72 Cross et Freedman (1975) *Studies*, 86, n.55 corrigent le texte sur cette base, usant d'un argument totalement circulaire.

73 Cf. Cross et Freedman (1975) *Studies*, 88, n.67 et 68. Robertson (1972) *Linguistic Evidence* conteste avec raison le premier cas (95-96) et considère le second comme incertain (120).

74 Dans ce dernier cas, l'argument invoqué par Cross et Freedman (1975) *Studies*, 88, n.67 selon lequel le TM présenterait une difficulté parce que le jeu de mots n'aurait pas Gad comme sujet n'est pas pertinent, car dans le deuxième hémistiche c'est le cas et que pris comme un tout ce verset joue sur le fait que Gad est attaqué puis attaque. Rappelons que ces auteurs suppriment le waw final au nom de l'absence de *mater lectionis* dans les textes hébraïques anciens, le nun devient alors final et dépourvu de suffixe (donc prétendument archaïque).

75 Cross et Freedman (1975) *Studies*, 93 n.84 font cette proposition que Robertson (1972) *Linguistic Evidence* a raison de trouver hasardeuse (114-115) puisqu'elle "résout" une difficulté qui n'existe pas dans le texte. Pour la question de la tradition manuscrite de cette forme, cf. n.196 p.222.

76 Robertson (1972) *Linguistic Evidence*, 69-76.

### 1.5.5. BILAN

Cette rapide discussion des questions linguistiques a montré que l'hébreu de Gn 49 ne peut être utilisé comme argument en faveur de l'ancienneté du texte. La langue qui y apparaît fait clairement partie de l'hébreu biblique standard. Nous avons également constaté que les autres fondements (genre littéraire - tribalité - métaphores, jeu de mots), sur lesquels reposent les datations prémonarchiques de ces versets ne sont pas solides.

Une analyse littéraire poussée du chapitre 49 de la Genèse, dépourvue de préjugés quant à sa datation et son contexte, peut seule permettre de préciser le processus rédactionnel du chapitre, le contexte historique dans lequel il a été rédigé et les problématiques auxquels il a cherché à apporter une contribution intellectuelle.

C'est à cette entreprise que notre exégèse de détail va s'atteler.



## DEUXIÈME PARTIE

# EXÉGÈSE DE DÉTAIL

## 2.1. CADRE GÉNÉRAL (GN 49,1-2.28)

### 2.1.1. GN 49 ET "P"

L'ensemble constitué des versets 1b à 28a se trouve inséré au milieu d'un texte sacerdotal. La césure est particulièrement évidente au verset 28. Après le verset 28a qui résume l'ensemble des sentences tribales, la deuxième partie de 28b introduit manifestement la suite du récit sacerdotal de la mort de Jacob. Le verset 28bα (jusqu'à אביהם) sert, quant à lui, de lien rédactionnel entre 1b-28a et la dernière partie de 28b. La section assurément sacerdotale comporte donc le texte suivant :

1a וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל־בָּנָיו // 28bβ וַיְבָרֶךְ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר[1] כְּבִרְכָתוֹ בֵּרַךְ אֹתָם׃

*«Jacob convoqua ses fils // il les bénit, chacun selon sa bénédiction il les bénit».*

---

1 La présence syntaxiquement étonnante du אשר suivi d'un ־כ doit peut-être être attribuée à une erreur de scribe. Comme אשר manque dans peu de Mss et diverses variantes, Barthélemy *et al.*, (1976-1980) *Compte rendu* préférent lire le verset sans אשר, plutôt que de reconstituer un contenu primitif ־איש איש כ (avec Gunkel (1910³) *Genesis* et Kittel et Eissfeldt dans BHK et BHS). Signalons encore la spéculation peu plausible de Vriezen (1950) «Ehje», 511-512 qui explique cette difficulté linguistique par une inversion rédactionnelle de כברכתו et de אשר. Cette inversion aurait visé, lors de l'insertion des sentences de Jacob, à éviter la contradiction entre 28b primitif (qui mentionne une bénédiction pour chacun) et les sentences de malédictions. On peut encore se demander s'il ne faudrait pas simplement lire ־אשר כ comme l'équivalent de כאשר. Quoi qu'il en soit de cette décision de critique textuelle, le sens général du verset est assez clair.

L'attribution sacerdotale du début du verset 1*, 28* et des versets 29ss. fait l'objet d'un large consensus, sur lequel nous ne reviendrons pas en détail[2]. On observe notamment que la séquence de verbes קרא "convoquer", ברך "bénir" et צוה "ordonner" se retrouve dans le même ordre en Gn 28,1 (P) qu'en Gn 49,1b.28b.29a. Seule la façon dont les sentences ont été insérées fait l'objet d'un débat. On peut soit considérer que c'est le rédacteur sacerdotal lui-même qui pratique le lien rédactionnel, 28bα est alors de sa main, soit que cette liaison est le fruit d'une strate rédactionnelle ultérieure à P. Cette deuxième solution semble préférable. En effet, la "bénédiction" accordée à chaque fils de Jacob, apparemment en fonction de la hiérarchie familiale (verset 28bß), est en contradiction avec les sentences qui, d'une part, ne sont que rarement des bénédictions et, d'autre part, sont explicitement considérées comme des "paroles" (√ דבר) par 28bα. La première alternative oblige à considérer que le rédacteur sacerdotal de 28b aurait interprété différemment les sentences en 28bß qu'en 28bα[3]. Il paraît donc plus probable de considérer que l'insertion de 1b à 28a.bα a été faite à ce point du texte sacerdotal par une main postsacerdotale[4]. En dépit de certaines tensions, les sentences sont introduites à cet endroit afin d'être liées au personnage de Jacob et de se conformer à la convention narrative attribuant aux grands personnages mourants une parole prophétique sur l'avenir[5].

---

2 Pratiquement l'ensemble de l'exégèse historico-critique accepte l'attribution à "P" du cadre rédactionnel des sentences tribales. Voir entre autres, Gunkel (1910[3]) *Genesis*, Eissfeldt (1922) *Hexateuch*, 101*.103*, Skinner (1910) *Genesis*, von Rad (1949-1953) *erste Buch*; Noth (1966[3]) *Pentateuch*, 18; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Vermeylen (1986) *Dieu*, 159 récemment encore Van Seters (1992) *Prologue*, 322-323, Levin (1993) *Jahwist*, 311-312; Soggin (1997) *Genesis*; Pola (1995) *Priesterschrift*, 86.308 (v.28 P secondaire). L'attribution à P des sections précises des versets 1 et 28 peut varier d'un auteur à l'autre. Le découpage présenté ici est le plus largement accepté.

3 Cette thèse est défendue en particulier par Caquot (1976) «La parole», 6-7. Il estime que l'auteur sacerdotal se serait mépris sur le sens des sentences sous l'influence de Dt 33 et des quelques paroles de Gn 49 qui peuvent passer pour des bénédictions. Cette position est logiquement liée aux thèses considérant P plus comme une couche rédactionnelle que comme un document indépendant (A ce sujet, de Pury et Römer (1989) «Le Pentateuque», 71, n.283, Ska (1989) «Remarques», 123-125 et Blum (1990) *Studien*, pour qui la KP revêt une structure plus complexe qu'une simple alternative document ou couche). A propos du découpage de Gn 49,28, Blum (1984) *Vätergeschichte*, n'est guère précis. Cependant, comme il attribue 29ss. à une couche rédactionnelle sacerdotale (436ss. 441) et que les sentences sont pour lui le fruit d'une relecture plus ancienne du cycle de Jacob, on peut supposer qu'il attribue le lien rédactionnel du verset 28 à P.

4 C'est l'avis de la plupart des exégètes issus du consensus wellhausenien qui attribuent les sentences (ou leur "compilation") à J et considèrent P comme un document indépendant. Le "mélange" des deux récits se fait lors d'une étape rédactionnelle ultérieure à J et P (cf les premiers auteurs cités n.2). C'est également l'avis de ceux qui estiment que les sentences ont été insérées alors que le Pentateuque se présentait déjà sous une forme assez proche de celle que nous connaissons, Vriezen *supra* n.1, Westermann (1982) *Genesis 37-50*, 223.252, Levin (1993) *Jahwist*, 311-312.

5 Cf. *infra* n.37 p.36.

## 2.1.2. INTRODUCTION ET CONCLUSION DE LA SÉRIE

### *Le verset 1b*

וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר־יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

*«Il dit : Rassemblez-vous et je vous annoncerai ce qui vous arrivera à l'avenir (litt : la fin des jours)».*

*a. Significations de l'expression* באחרית הימים.

L'interprétation de cette introduction à la série des sentences de Jacob est très fortement marquée par la nature et la portée de l'expression באחרית הימים que la LXX traduit "à la fin des jours". Ces deux mots ont traditionnellement été compris dans un sens eschatologique[6]. Pourtant, sur la base de l'expression parallèle akkadienne *ina [an(a)] aḫrat ūmī* dont le sens plus général est "dans les jours futurs", de nombreux exégètes considèrent que le sens primitif de l'expression biblique n'a pas de "couleur" eschatologique, mais désigne simplement un avenir lointain[7]. Il convient donc de s'interroger sur le sens que cette locution peut revêtir ici à partir de ses autres attestations bibliques[8].

---

6 La LXX traduit ici ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Dès lors, l'exégèse chrétienne patristique a compris cette expression comme une annonce des temps de la fin. Par exemple Origène dans son *traité des principes* III, 5, 1 utilise ce verset comme preuve scripturaire de la finitude du monde. Néanmoins, Buchanan (1961) «Eschatology», 190, a au moins raison sur un point : il n'est pas possible de déduire le sens "eschatologique" de l'expression hébraïque à partir de sa traduction grecque. En effet, l'utilisation du terme ἔσχατος par celle-ci s'explique par la littéralité de la traduction (voir aussi Rösel (1995) «Interpretation», 57).
L'exégèse juive a également pris cette expression dans un sens littéral eschatologique comme le montrent bien les Targoums, lesquelles expliquent par une amnésie de Jacob le fait que finalement il n'annonça pas les mystères des temps de la fin : «mais après que se fut manifestée la Gloire de la Shekinah de Yahvé, le temps fixé où le Roi Messie devait venir lui fut caché» (cité de Le Déaut (1978) *Targum, Vol. 1,* 433. Sur ce passage du Targoum cf. aussi Syrén (1986) *Blessings*, 119-123). Voir aussi le *Midrash Rabbah* ainsi que Rashi sur Gn 49,1.
Parmi les modernes voir Staerk (1891) «Gebrauch»; Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*, 256; Tournay (1967) «Wildberger», 119.

7 Le premier à avoir mentionné le parallèle akkadien semble être Schrader (1883$^2$) *Keilinschriften,* 153 (signalons d'autre part que la signification de אחר "après" au lieu de "fin" a également été invoquée pour soutenir un sens "non eschatologique" de l'expression). Pour l'évolution sémantique du terme, voir AHw 21, CAD 1/I,194, HALAT I,35, Ges18 I,42; Fohrer (1978$^3$) «Struktur», 149-150; Lipiński (1970) «באחרית הימים», 445, Rouillard (1985) *Péricope,* 411-412, n.15; Sarna (1989) *Genesis*, 332; Seebass (1973) «אחרית» col. 227-228; Skinner (1910) *Genesis,* 513; Wildberger (1963) «Jesajas», 113-114; *id.* (1972) *Jesaja 1-12,* 81-82; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 118-123; Wenham (1994) *Genesis 16-50.*
Par contre, Buchanan (1961) «Eschatology»; Eerdmans (1947) *Religion*, 322-323; Kosmala (1963) «End of Days»; Carmignac (1969) «La notion», 21-23; Jenni (1971) «אחר», 116-118; Willis (1979) «Expression»; Pehlke (1985) *Genesis 49*, 76-79; vont même plus

L'Ancien Testament connaît 13 attestations de l'expression באחרית הימים (Gn 49,1; Nb 24,14; Dt 4,30; 31,29; Es 2,2; Jr 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Os 3,5; Mi 4,1; Dn 10,14).
Après Gn 49,1, באחרית הימים réapparaît pour la première fois dans la Bible hébraïque dans la péricope de Balaam, en Nb 24,14. De toutes les occurrences de cette expression, c'est sans doute celle qui entretient les liens littéraires les plus évidents avec la bénédiction de Jacob. En effet, cette formule ouvre le quatrième oracle (Nb 24,15-19) de Balaam dont la terminologie et la thématique ne sont pas sans rappeler celles de la bénédiction de Juda en Gn 49,8-12. Les interrelations entre la péricope de Balaam et les sentences tribales de Jacob sont développées ailleurs[9]. Il suffit pour l'instant de signaler que Nb 24,14 utilise Gn 49,1 comme source[10]. A partir de là, il n'est pas étonnant de constater que la *fin des jours* de Nb 24 décrit une réalité voisine de celle de Gn 49.
Dt 4,29-31 et Os 3,5 utilisent une même phraséologie deutéronomiste. On trouve en particulier l'expression "chercher [בקשׁ (Pi'el)] Yhwh leur/ton dieu" (Os 3,5 // Dt 4,29) ainsi que le terme שׁוב (Os 3,5 // Dt 4,30) pour signifier le retour vers Yhwh. Or, ces deux versets sont probablement le fruit d'un stade éditorial tardif[11]. Dans ces deux textes, l'expression באחרית הימים fait référence à l'époque où, après l'exil, une vie renouvelée avec Yhwh sera possible. En outre, en Os 3,5 l'expression est liée à des attentes relatives à la dynastie davidique[12].

---

(probablement trop) loin en affirmant que l'expression ne doit jamais, même dans le livre de Daniel, être comprise comme un terme technique eschatologique. Ce point est vivement contesté par Delcor (1971) *Daniel,* 212-213 et Renaud (1977) *La formation,* 176 n.91.

8 Cette démarche est aussi celle de Pehlke (1985) *Genesis 49*, 63-107. Cet auteur aboutit à des résultats proches des nôtres.

9 Cf infra p.289 ss.

10 Cf. p.292 ss.

11 La plupart des exégètes s'accordent à penser que Dt 4,30 doit être attribué à un stade tardif du mouvement deutéronomiste (en tout cas ultérieur à Dt 1-3) et ce quand bien même l'homogénéité du chapitre est discutée. Pour l'unité en particulier Braulik (1978) *Mittel*; *id.* (1986) *Deuteronomium, Vol. 1.*; Lohfink (1990[3]) «Verkündigung»; Mayes (1981) «Deuteronomy 4», 24-30, (1981) *Deuteronomy.* Pour l'hétérogénéité, Knapp (1987) *Deuteronomium 4* (voir aussi le résumé des options 207ss.); Römer (1990) *Israels,* 136 ss. Pour Osée 3,5 cf *infra.*

12 Malgré quelques exceptions marginales (Jacob (1992[3]) *Osée*; Emmerson (1984) *Hosea,* 101-105; Stuart (1987) *Hosea*) rares sont les auteurs qui soutiennent l'authenticité oséenne de l'ensemble de ce verset à cause de la difficulté à attribuer à ce prophète du nord des attentes relatives à la dynastie davidique. C'est pourquoi l'ensemble du verset est souvent traité comme un ajout tardif (Harper (1905) *Amos and Hosea*; Rudolph (1966) *Hosea*; Andersen et Freedman (1980) *Hosea*; Renaud (1982) «Le livret», 164-165 [ואת דוד מלכם est un ajout encore plus tardif]; Jeremias (1983) *Prophet*; Weider (1993) *Ehemetaphorik,* 54-61) ou que les expressions ואת דוד מלכם et באחרית הימים sont parfois considérées comme des ajouts judéens au texte primitif (Wolff (1976[3]) *Hosea*; Mays (1969) *Hosea*; Deissler (1981) *Zwölf Propheten;* Jeremias (1983) *Prophet*). Cette dernière solution nous semble cependant contredite par les autres liens littéraires relevés entre l'ensemble d'Os 3,5 et Dt 4,29-31. Finalement la solution la plus probable provient des exégètes récents insistant sur l'unité thématique et littéraire de l'ensemble du chapitre 3 du livre d'Osée, mais datant

Dt 31, 29 est le seul cas où cette expression désigne sans ambiguïté le temps de malheurs qui attend Israël à cause de sa désobéissance à la loi deutéronomiste[13]. Bien que l'exil n'y soit pas expressément désigné, ce verset y fait sans doute allusion, puisque la pensée deutéronomiste classique considère la déportation comme la conséquence ultime des péchés d'Israël.

L'expression באחרית הימים figure également comme introduction aux deux unités littéraires semblables (les variantes sont mineures) que sont Es 2,2-4 et Mi 4,1-3. Ces textes décrivent la montée pacifique des nations en direction de Sion et l'ouverture d'une ère de paix. Leur évidente parenté littéraire a été expliquée soit par la composition du morceau due à l'un de ces deux prophètes du 8ème siècle repris par l'autre, soit par l'utilisation d'une source commune, soit finalement par une insertion tardive dans les deux livres[14]. Bien que des datations préexiliques soient encore soutenues aujourd'hui[15], un consensus relativement large se dégage pour considérer ces deux textes comme des créations postexiliques[16]. En effet, de flagrantes parentés de vocabulaire et surtout de thématique rapprochent ces textes de l'environnement idéologique de l'époque perse, dont témoignent en particulier la troisième partie du livre d'Esaïe ainsi que le premier Zacharie (Es 56,1-8; 66,18-21; Za 8,20-22)[17].

---

ce dernier d'un stade rédactionnel tardif, présupposant le retour (Yee (1987) *Composition,* 57-64; Doorly (1991) *Prophet*; Whitt (1992) «Divorce», 42-43). Remarquons que (sauf chez Renaud) ואת דוד מלכם et באחרית הימים ne sont jamais considérés comme appartenant à des couches littéraires différentes.

13 La composition du chapitre 31 et son lien avec le cantique de Moïse est une question qu'il n'y a pas lieu de discuter ici. A ce sujet voir les états de la question chez Labuschagne (1971) «Song», 86-90; Preuss (1982) *Deuteronomium*, 162-164. Il semble néanmoins évident que le verset 29 appartient à une strate rédactionnelle du Dt au plus tôt exilique. Voir Mayes (1981) *Deuteronomy*; Rose (1994) *5. Mose, Vol. 2*

14 Pour une présentation de ces diverses options et de leurs tenants voir entre autres : Cazelles (1980) «Isaïe II 2-5», 409 n.1; Jacob (1987) *Esaïe 1-12*; Strydom (1989) «Micah 4 : 1-5», 18-19; Sweeney (1988) *Isaiah 1-4,* 165ss.

15 Wildberger (1972) *Jesaja 1-12* défendait l'authenticité esaïenne en fondant son argumentation sur la parenté avec les Psaumes de Sion (et ce en dépit du fait que le caractère pacifique d'Es 2,2-4, témoigne d'un motif inverse de celui de ces Ps marqués par l'assaut guerrier contre Sion), récemment aussi Strydom (1989) «Micah 4 : 1-5». Pour une source antérieure à Michée et Esaïe, Shaw (1993) *Speeches,* 104-107. Environnement idéologique préexilique sans plus de précisions Hillers (1984) *Micah.*

16 Cazelles (1980) «Isaïe II 2-5» [importante relecture postexilique d'une couche esaïenne mal définie]; Davies (1989) «Destiny», 94-95; Gosse (1993) «Michée 4,1-5»; Holladay (1978) *Isaiah*; Kaiser ($1981^5$) *Buch*; Loretz (1984) *Prolog*; Mays (1976) *Micah*; Renaud (1977) *La formation,* 149-181; Barth (1977) *Jesaja-Worte*, 291-292; Sweeney (1988) *Isaiah 1-4,* 164-174; Werner (1982) *Eschatologische Texte,* 149-163; Wolff (1982) *Micha.*

17 Outre les parallèles presque toujours relevés avec ces trois textes (voir les auteurs à la note précédente), on peut signaler également des rapports étroits avec des fragments rédactionnels probablement tardifs du premier Esaïe (Es 9,1-6; 11,1-9) [voir la démonstration de Werner (1982) *Eschatologische Texte*, au contraire de Barth (1977) *Jesaja-Worte*, 141-177 (josianique)], ou avec quelques fragments sans doute assez proches de la rédaction finale d'Esaïe (Es 61,1; 59,21) [voir Gosse (1993) «Michée 4,1-5»]. Le texte

Dans le livre de Jérémie, la formule בְּאַחֲרִית הַיָּמִים תִּתְבּוֹנְנוּ בָהּ[18] «à la fin des jours vous la comprendrez» ferme les deux doublets de Jr 23,19-20 et Jr 30,23-24. Ces passages de type hymnique quasiment identiques décrivent la colère irrévocable de Yhwh. Dans le premier cas cet oracle est inséré dans le livret des faux prophètes de Jr 23,9-40. Les באחרית הימים pourraient alors désigner le temps de la punition qui attend les faux prophètes[19]. Cependant, il est plus probable que ce texte doive être compris comme prenant le contre-pied des paroles prophétiques mensongères annonçant le bonheur[20]. En ce sens, la signification de באחרית הימים en Jr 23,20 se rapproche de celle de Dt 31,29, où cette expression désigne un temps de malheurs consécutif à la colère de Yhwh. A l'opposé, dans le cadre de la première partie du livret de la restauration (Jr 30-31), les méchants visés par l'oracle de Jr 30,23-24 semblent pouvoir être lus comme les oppresseurs d'Israël (cf. 30,11.16.20)[21], cet oracle pouvant d'ailleurs être compris comme un rappel des malheurs de Jacob (30,7) que la notule finale "à la fin des jours vous la comprendrez" בְּאַחֲרִית הַיָּמִים תִּתְבּוֹנְנוּ בָהּ permet d'interpréter à la lumière de la restauration annoncée dans ce chapitre[22]. Quoi qu'il en soit, en Jr 30,24 l'expression באחרית הימים désigne le temps de la restauration d'Israël décrit par le ch 30.

Dans les oracles contre les nations du livre de Jérémie, on trouve encore deux occurrences de באחרית הימים (Jr 48,47 et 49,39). Cette expression termine les oracles contre Moab et Elam par une sentence annonçant la restauration (שׁוּב שְׁבוּת) de ces deux nations באחרית הימים. En 48,47 l'annonce favorable aux nations s'inscrit dans le cadre de la théologie spécifique du TM de Jérémie, pour qui les nations aussi doivent être restaurées. Outre Jr 48,47, ce type d'éléments se retrouve dans le TM de Jr 46,26b et 49,6, sans que l'expression באחרית הימים n'apparaisse directement. Ces ajouts massorétiques, forcément tardifs[23],

---

de Jl 4,10 représente probablement une transposition-renversement du texte michéo-esaïen [entre autre Renaud (1977) *La formation*, 179-180]

18 Jr 23,20 ajoute בִּינָה (intelligence). Il s'agit probablement d'une glose tardive, qui est absente de la LXX* et de 30,24.

19 Carroll (1986) *Jeremiah*, 460-461.

20 Bright (1965) *Jeremiah*, 152; Jones (1992) *Jeremiah*, 310; Craigie, et al. (1991) *Jeremiah 1-25*, 344; McKane (1986) *Jeremiah, Vol. 1*, 582; Thompson (1980) *Jeremiah*, 498.

21 Cette interprétation fait l'objet d'un assez large consensus, Marx (1980) «doublets», 113; Bright (1965) *Jeremiah*, 280; Jones (1992) *Jeremiah*, 383; Thompson (1980) *Jeremiah*, 498-499.563; Macchi (1997) «doublets», 134.

22 Carroll (1986) *Jeremiah*, 585; Gosse (1995) «rôle».

23 Rappelons que le texte massorétique du livre de Jérémie est beaucoup plus long que la version grecque. Ces différences importantes sont aujourd'hui le plus souvent interprétées comme le fruit d'une rédaction ultérieure au texte de la *Vorlage* de la LXX. Voir Bogaert (1994) «Jérémie»; *id*, (1981) «Baruch», 168-173; Goldman (1992) *Prophétie*, 218-223; Tov (1981) «Aspects»; Stipp (1994) *Sondergut*. Janzen (1973) *Studies*, explique les variations par la théorie des textes locaux (LXX Egyptien; TM Palestinien). L'hypothèse d'un traducteur abrégeant une partie du texte hébreu est aujourd'hui pratiquement abandonnée. La datation de la rédaction longue (massorétique) est très discutée, les options

supposent que le rétablissement de la situation antérieure aux bouleversements de l'époque babylonienne est en quelque sorte universel, puisque non seulement Israël sera rétabli avec sa monarchie davidique (Jr 33,14-26 TM), mais aussi les autres nations. En 49,39, le thème de la restauration concerne Elam. Ce verset qui, contrairement à ceux que nous avons déjà mentionnés, est également attesté par la LXX, témoigne peut-être de la perception favorable à la Perse de la rédaction alexandrine du livre de Jérémie[24].

Les deux chapitres contre Gog, d'Ezéchiel 38 à 39, constituent dans leur forme actuelle un texte de nature eschatologique[25]. En effet, ces chapitres décrivent le déferlement contre l'Israël restauré (38,8.11-12.14) de l'armée de Gog, venant du nord (38,3.5-6.15; 39,2). Son extermination par la puissance de Yhwh est décrite sous une forme cataclysmique (38,18-23; 39,9-16) et interprétée comme un signe témoignant de la sainteté et de la puissance du Dieu d'Israël (38,16.23; 39,6-7.21). Bien que l'existence d'un oracle original ezéchielien sous-jacent puisse être envisagée, 38,14-16 n'y est généralement pas inclus par les exégètes[26]. L'expression באחרית הימים désigne clairement l'époque de combat eschatologique contre Gog.

---

principales vont de l'époque de la fin de l'exil proche de Zorobabel (Goldman, Laato (1992) *Josias*; 115-117; Veijola (1982) *Verheissung*, 162-164) à celle des souverains hasmonéens (Duhm (1901) *Jeremia*, 276; Schenker (1994) «La rédaction») avec pratiquement toutes les variantes possibles (Janzen, 122-123 (eschatologie postexilique); Lust (1991) «Messianism» (postexilique); Rudolph (1968[3]) *Jeremia*, 219 (époque perse); Holladay (1989) *Jeremiah*, vol 2, 230 (fin 5ème s.); Carroll (1986) *Jeremiah*, 639 (époque chroniste); Volz (1928) *Prophet*, 314-315 (époque de Malachie)). Une datation hellénistique de cette rédaction semble la plus vraisemblable (avec Bogaert (1994) «Jérémie»).

24 Gosse (1995) «Jérémie 30,24», considère que le retour d'exil des Elamites est considéré par le rédacteur comme un signe avant-coureur de celui de Juda (plus tard généralisé par le TM), Elam symbolisant la Perse (Gosse n.5). Stipp (1994) *Sondergut*, 127-128 se demande par contre si la LXX n'atteste pas sur ce point un texte proche du protomassorétique, mais différent du texte alexandrin.

25 Pour un tour d'horizon des problèmes liés à Ez 38-39 cf aussi Lang (1981) *Ezechiel*, 110-112; McKeating (1993) *Ezekiel*, 114-122.
Ce texte a été utilisé dans le cadre de la discussion sur l'origine de l'apocalyptique. Bien qu'il soit aujourd'hui clair que ce texte ne réponde pas à l'ensemble des critères du genre (tels que définis par Vielhauser (1964) «Apokalyptic»; Collins (1979) «Morphology»; *id.* (1979) «Jewish», 22-28; *id.* (1991) «Genre», 13-25. Cf. aussi l'approche différente de Hellholm (1991) «Methodological Reflections») la thématique du combat eschatologique prépare les développements spécifiquement apocalyptiques. Voir Erling (1972) «Ezekiel 38-39».

26 Sur la nature et l'étendue de l'oracle original, les avis divergent considérablement. Signalons en particulier Zimmerli (1969) *Ezechiel*, pour qui cet oracle comprend 38,2-9*; 39,1-5. 17-20, Wevers (1969) *Ezekiel*, 39,1-4.6; Hossfeld (1977) *Untersuchungen*, 497-501, 38,1-3a; 39,1b-5. Par contre Eichrodt (1959-1966) *Prophet*; Cooke (1936) *Ezekiel*; et May (1956) «Ezekiel» considèrent l'ensemble comme postezéchielien. Les remarques de Irwin (1995) «Molek» qui voit dans l'ensemble de Ez 38-39 une relecture eschatologique du culte de Molek de Jr 7 vont aussi dans le sens d'une datation tardive du texte (cf. 111). A l'opposé Astour (1976) «Ezekiel's Prophecy» indique que la légende de Naram-Sin, bien connue à l'époque néo-assyrienne, pourrait fort bien constituer l'arrière-fond idéologique à

Dans le livre de Daniel, cette expression se retrouve en 10,14 et son équivalent araméen בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא en 2,28. Dans le premier cas *la fin des jours* renvoie aux visions décrites par l'apocalypse des chapitres 10-12, alors qu'en 2,28 c'est l'accomplissement du rêve de Nabuchodonosor qui est visé[27]. Mais dans les deux cas le futur concerné fait référence au drame eschatologique décrit à l'époque hellénistique par l'auteur du livre[28].

Ce tour d'horizon des attestations de באחרית הימים dans l'Ancien Testament permet d'abord de constater que cette expression désigne toujours un avenir marqué par un profond bouleversement par rapport à l'époque de référence textuelle. On ne peut donc pas simplement considérer cette expression comme une désignation neutre de l'avenir. Mais parallèlement l'expression ne revêt pas systématiquement un sens eschatologique de type "utopique". Trois types de significations de באחרית הימים se dégagent.

*a.* En Dt 31,29 et Jr 23,20, le bouleversement historique de la fin des jours est essentiellement perçu comme négatif. En Dt 31,29, c'est clairement l'exil qui est désigné. En outre, pour l'auteur deutéronomiste de ce verset, l'ère ouverte alors n'appartient pas à l'avenir, mais bien au présent, voire au passé.

*b.* Les allusions à l'époque postexilique figurant en Dt 4,29; Os 3,5; Jr 30,24; 49,39 et peut-être même 48,47 ne comportent pas de traits eschatologiques. Là aussi l'époque du rédacteur correspond à celle de la *fin des jours*. Mais, même si le présent postexilique est perçu de manière positive (rétablissement de la relation avec Yhwh, retour), ces versets ne projettent pas, en tout cas explicitement, d'attentes utopiques sur l'ère nouvelle.

*c.* Finalement, on trouve des textes de nature eschatologique avec le thème de la montée pacifique des nations à Jérusalem (Es 2,2-4 // Mi 4,1-3), celui du combat eschatologique contre Gog (Ez 38,16), puis avec la référence à l'apocalypse de Daniel 10-12 (Dn 10,14). La fin des jours ne désigne plus l'époque du rédacteur, mais celle qu'espère et attend ce dernier[29].

---

la fois du motif de l'ennemi titanesque déferlant du nord et de la réaction non moins cataclysmique du dieu. Les différences restent cependant importantes (la légende de Naram-Sin se situe dans le passé et elle comporte un épisode intermédiaire entre l'attaque et le salut) et plusieurs thèmes bibliques pourraient aussi avoir été repris. Quoi qu'il en soit, même si la légende est à l'origine de Ez 38-39, ce point ne prouve ni l'homogénéité, ni l'"ezéchiélité" de l'ensemble. Pour la structure de 38-39 voir Block (1992) «Gog», 157.

27 L'eschatologie du chapitre 2 n'est évidemment pas de la même nature que celle des ch. 10-12. Dn 12,1-3, en particulier, propose une eschatologie suprahistorique qui n'apparaît pas dans le chapitre 2. Contrairement à 10-12, le ch. 2 ne suppose pas une situation de persécution.

28 Rappelons que la datation de la forme canonique du livre de Daniel durant la persécution infligée par Antiochus IV fait l'objet d'un très large consensus parmi les exégètes et que les passages plus anciens ne peuvent guère être antérieurs à l'époque hellénistique. Voir entre autres Collins (1993) *Daniel*, 25-38.402-403; Davies (1985) *Daniel*, 33-34; Delcor (1971) *Daniel,* 15-20; Grelot (1992) *Daniel,* 5-24; Haag (1993) *Daniel,* 7-9; Lacocque (1983) *Daniel*, 45-79.

29 Il va de soi que le thème du combat eschatologique introduit une étape intermédiaire qui peut, dans le cas de certaines apocalypses, désigner le temps présent.

*b. Genèse 49,1, introduction des sentences.*

Puisque l'usage et le sens de l'expression באחרית הימים n'est pas uniforme, il faut dès lors se demander lequel de ces trois types d'utilisation correspond le mieux à Gn 49,1b[30]. Pour ce faire, il convient donc de s'interroger sur les liens entretenus par 1b avec le reste de Gn 49 et la fonction occupée par ce demi-vers dans l'ensemble.

Étonnamment, l'interprétation de la nature eschatologique ou non de באחרית הימים n'a pas toujours eu l'influence majeure à laquelle on aurait pu s'attendre sur l'attribution de ce demi-verset. En effet, dans le cadre d'une interprétation eschatologique de l'expression *à la fin des jours,* accompagnée d'une datation pré ou protomonarchique du corpus, celle-ci s'expliquerait fort bien comme relecture tardive messianico-eschatologique, spécialement de la sentence sur Juda (surtout 49, 10-12). Par contre, si l'annonce (נגד) en 49,1b de ce qui arrivera (קרא) est simplement comprise comme la proclamation d'un événement lointain mais historique, ce verset peut fort bien être interprété comme partie intégrante de l'introduction originale du corpus de sentences tribales. Il paraît en effet tout à fait logique que de telles sentences attribuées à Jacob soient littérairement introduites comme un oracle de type prophétique[31].

En dépit de cette alternative possible, la plupart des exégètes tenant de l'hypothèse documentaire considèrent Gn 49,1b soit comme une glose, soit comme la trace du processus d'insertion des sentences dans le cadre sacerdotal de 49,1a.28b et ce malgré des interprétations souvent opposées sur la nature et l'existence de l'eschatologie de Gn 49,1b[32]. Seul Gn 49,2 est dès lors considéré comme l'introduction originale du corpus de sentences[33].

---

30 En fait seules les possibilités *b* et *c* entrent en ligne de compte, puisque les sentences tribales ne sont visiblement pas considérées par le rédacteur de 49,1b comme le résultat d'une catastrophe.

31 Cf. Caquot (1976) «La parole», 6-7 attribue ce demi-vers au même auteur J que celui du dit sur Juda; Lipiński (1970) «באחרית הימים», 446-447 attribue l'ensemble de 47,31b; 49,1b-2 à la source J pour des raisons métriques. Aussi Vawter (1977) *Genesis* (sans pourtant développer la question de 49,1b) et von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose* opte pour l'attribution de 1b-2 au compilateur des sentences (pas forcément J) sa lecture très eschatologique de 49,10-12 laisse penser qu'une interprétation de ce type pour 1b est aussi possible (bien qu'il se garde de l'affirmer directement).

32 Parmi les auteurs cités ci-dessous la majorité opte pour une lecture eschatologique de Gn 49,1b. Néanmoins des auteurs qui la contestent (Skinner) ou en doutent (Westerman) séparent tout de même 1b de son contexte.
**Glose** : Holzinger (1898) *Genesis*; Staerk (1891) «Gebrauch», 251-253; Westermann (1982) *Genesis 37-50.* Pour Procksch (1924[3]) *Genesis* et Scharbert (1986) *Genesis 12-50*, seul באחרית הימים serait une addition à J (pour Scharbert, l'expression ne revêt pas ici un sens eschatologique). **Insertion** : Eissfeldt (1922) *Hexateuch*; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Tournay (1967) «Wildberger» 119.
En outre, ces auteurs défendent des interprétations souvent diverses de la nature et de l'origine historique de l'eschatologie (cf. *supra*). Rappelons cependant que le débat déjà ancien concernant l'existence d'une "eschatologie prophétique préexilique" joue un rôle important pour l'interprétation de Gn 49,1b (pour : Gunkel, Procksch). Mentionnons les

Ce découpage doit être remis en question[34]. En effet, si le verset 1b peut être considéré comme un doublet du verset 2 - puisque dans les deux cas on trouve l'ordre de rassemblement (אסף 1b, קבץ 2) - l'invitation à l'écoute y est justifiée de deux manières différentes et complémentaires. Dans le premier cas, l'intérêt est suscité par le contenu de ce qui va être dit (verset 1b *je vous annoncerai, ce qui vous arrivera à la fin des jours*), alors que dans le second il l'est par l'identité de la personne qui prononce les paroles (verset 2 Israël - Jacob). L'argument du doublet n'est donc nullement déterminant, puisque la formulation redondante de 1b-2 peut fort bien s'expliquer par la volonté d'introduire à la fois le contenu et le locuteur des sentences.

D'autre part, on a souvent souligné[35] que le caractère prophétique de ce verset 1b s'applique mieux aux sentences sur (Ruben -) Siméon - Lévi (cf. verset 7) et surtout à l'annonce du destin glorieux de Juda (versets 8-12) qu'aux sentences de type plus descriptif appliquées aux autres tribus[36]. Cette observation tend à renforcer l'impression qu'il existe un lien structurel nécessaire entre le verset introductif 1b et l'ensemble des sentences. En effet, si 1b introduit plus facilement les sentences relatives aux quatre premières tribus que les huit autres, c'est probablement parce que les premières - culminant avec la sentence sur Juda - occupent une place centrale dans la volonté théologique du stade rédactionnel final du corpus de 49,1b-28a. De plus si, comme nous l'avons relevé plus haut, les sentences sont attribuées à Jacob (ce dont témoigne aussi le verset 2), leur caractère "prophétique" fait partie de la logique même du texte puisque derrière cette description des patriarches éponymes, se profile - au moins implicitement (cf. verset 28a) - les relations intertribales futures. En outre, le caractère divinatoire et prophétique des paroles d'un ancêtre à l'approche de la mort constitue une convention littéraire dont on trouve plusieurs parallèles bibliques[37].

---

positions classiques de Gressmann (1929) *Messias*, 74-87 pour qui l'on trouve des oracles prophétiques préexiliques (voire même une eschatologie populaire archaïque) et celle très divergente de Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 126-133 pour qui les attentes de type eschatologique n'apparaissent que dans le judaisme postexilique. La seconde option est aujourd'hui nettement majoritaire (voir parmi bien d'autres les synthèses de Blenkinsopp (1993) *Histoire*, 313-329; Petersen (1992) «Eschatology»; Preuss (1992) *Theologie, Vol. 2*, 274-304; Saebø (1992) «Eschaton»).

33 Plusieurs exégètes récents ont cependant des réticences à distinguer 1b de 2. Cf. Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Soggin (1997) *Genesis*.

34 Pour l'unité 1b-2 voir aussi Caquot (1976) «La parole», 6-7; Lipiński (1970) «באחרית הימים», 447; Vawter (1977) *Genesis*.

35 Entre autres Caquot (1976) «La parole», 6-7; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.

36 Des formes de *yiqtol* dont la valeur temporelle peut être future se retrouvent néanmoins dans la plupart des autres sentences, cf. n.69 p.23.

37 On pense en particulier aux derniers instants d'Isaac (Gn 27) de Joseph (Gn 50,24), de Moïse (Dt 31,16-22, et les chapitres suivants) de David (2 S 23,1-7), ainsi qu'au discours d'adieu de Jésus dans l'évangile de Jean où abondent les annonces prophétiques. Voir aussi 1 S 8.12; Jos 23.

En d'autres termes, il apparaît important de ne pas surévaluer l'importance du rapport entre 1b et la sentence sur Juda, au détriment de celui qui lie cette introduction à l'ensemble littéraire des sentences tribales. Il serait réducteur de penser que la *fin des jours* ne concerne que la bénédiction de Juda, car c'est aussi une vision globale d'Israël que développe ce chapitre. La gloire de Juda ne peut être séparée du destin de tout Israël comme le souligne, d'une part la sentence sur Juda (verset 8), le double rappel au rassemblement que l'on trouve aux versets 1 et 2 (אסף, קבץ) et l'insistance sur le fait qu'Israël est formé de 12 tribus terminant l'ensemble au verset 28a.

Une lecture eschatologique de באחרית הימים nous semble précisément tomber dans le piège d'une surévaluation de l'importance de la sentence sur Juda. En effet, même si 49,10-12 trahissait une perspective eschatologique, aucun autre élément des sentences tribales de Jacob n'irait dans ce sens. C'est pourquoi si le sens de באחרית הימים doit ici n'être compris *que* comme eschatologique, il paraît difficile d'attribuer l'expression à la même main que celle qui a rédigé la forme finale de 49,2-28a. Une telle lecture contraint donc à considérer 1b comme une relecture indépendante et tardive de la sentence sur Juda, ce qui ne nous semble pas suffisamment tenir compte de l'unité fondamentale liant 1b et le reste du chapitre.

Il paraît donc préférable de lire d'abord באחרית הימים dans un sens non eschatologique. La vision de la *fin des jours* véhiculée par Gn 49,1b et au-delà par l'ensemble du chapitre correspond assez bien à Dt 4,29; Os 3,5; Jr 30,24; 49,39 (*b*). L'ère nouvelle est perçue de manière positive, puisque l'Israël décrit correspond à celui que le patriarche annonce, donc légitime. Mais en même temps cette ère ne relève pas d'attentes utopiques. Dans l'Israël de Gn 49, il y a des tensions, des rapports de pouvoir : il ne s'agit nullement d'un univers idéal. Nous avons donc préféré rendre באחרית הימים par l'expression assez neutre "à l'avenir".

Il est évident que bien d'autres aspects de Gn 49 devront être pris en compte pour la datation et l'évaluation du contexte historique du chapitre. Signalons simplement que les usages parallèles de l'expression באחרית הימים sont tous postexiliques. Une époque qui offre un cadre adéquat pour dater une vision de l'histoire marquée par un profond bouleversement débouchant sur un présent perçu comme positif.

## *Le verset 2*

2 הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם׃

*«Rassemblez-vous et écoutez fils de Jacob, écoutez Israël votre père»*

Ce verset a très souvent été considéré comme l'introduction originale de la collection des sentences tribales[38]. Néanmoins, nous avons mentionné précédemment que le verset 1b ne nous semblait pas pouvoir être séparé de l'ensemble du corpus. De fait, le verset 2 constitue la continuation logique du verset précédent puisque la partie introductive du discours jacobien nécessite à la fois l'annonce du contenu (verset 1b) et l'auto-affirmation de l'identité du locuteur (verset 2).
Cette auto-présentation est constituée de deux sentences parallèles articulées autour des noms Jacob et Israël. La mise en parallèle des noms de Jacob et d'Israël se retrouve abondamment liée aux sentences tribales jacobiennes (Gn 49,2.7.24) et mosaïques (Dt 33, 4-5.10.28). Elle s'inscrit dans la logique même de Gn 49, puisque les sentences sont mises sur les lèvres de Jacob tout en définissant, par leur contenu, l'identité d'Israël.
On relèvera d'autre part le fait que ce verset joue un rôle significatif dans l'organisation du chapitre. Nous reviendrons plus loin sur le rapport entre l'ordre de rassemblement des fils de Jacob - Israël développé ici et la dispersion des trois premières tribus hors de Jacob - Israël envisagée au verset 7b.
Finalement, ce verset permet de définir l'identité de l'auditeur de ce chapitre. Au premier degré, on comprend qu'il s'agit des douze fils de Jacob, les patriarches éponymes. Cependant la notion de fils d'Israël recouvre plus largement l'ensemble des Israélites. On peut dès lors penser que l'auteur de ce verset cherche à montrer qu'au-delà de la fiction du discours jacobien à ses enfants, c'est à ses contemporains "fils d'Israël" que ce texte s'adresse.

## *Le verset 28a-bα*

28 כָּל־אֵלֶּה שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵים עָשָׂר וְזֹאת אֲשֶׁר־דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם

*«Tous ceux-ci sont les tribus d'Israël, les douze. Voici ce que leur père leur a dit.»*

Ce verset ne présente guère de difficultés de traduction. Le pronom démonstratif pluriel de 28a fait référence aux éponymes des versets 3-27, alors que le démonstratif singulier de 28bα fait référence à l'ensemble des paroles. Seule la place syntaxique de שְׁנֵים עָשָׂר (12) présente une difficulté, puisqu'on l'attendrait avant la chose comptée (les tribus d'Israël). En traduction, nous préférons donc

[38] Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 349-350 et les autres auteurs cités *supra* n.32 p. 35.

rendre שְׁנֵים עָשָׂר comme une sentence en apposition[39] plutôt que comme un numéral directement lié à la chose comptée "les 12 tribus (...)"[40]. Cette dernière solution bien que syntaxiquement plus rare ne peut cependant pas être exclue[41].
Quant à la critique textuelle, la seule variante significative apparaît dans la LXX qui harmonise probablement avec le verset 1 en indiquant "douze fils de Jacob" (υἱοὶ Ἰακὼβ δώδεκα), au lieu des "tribus d'Israël" massorétiques[42].
Ce verset 28 forme une conclusion logique à l'ensemble des sentences des versets 3-27 et répond à la double introduction des versets 1b-2.
En effet, on constate que 28a donne en quelque sorte la clé de lecture de l'ensemble de la série. Au verset 1b Jacob annonçait son intention de parler à ses fils de l'avenir lointain (באחרית הימים). Le lecteur, après ce verset 1b, doit chercher à comprendre de quel avenir il s'agit et n'est certain que c'est celui des tribus d'Israël qu'après 28a. En outre, par l'affirmation «*Tous ceux-ci sont les tribus d'Israël*», l'auteur interprète les *logia* des versets 3-27 comme des "sentences tribales". En dépit de la difficile question du genre littéraire des sentences tribales traité par ailleurs[43], c'est donc à cause de l'interprétation canonique, que ce texte donne de lui-même par le verset 28a, que nous parlons de "sentences tribales" à propos de Gn 49,3-27. Finalement, on peut ajouter que ce verset use du double sens des fils de Jacob - Israël du verset 2 pour s'adresser cette fois directement à ses auditeurs contemporains israélites.
Quant au verset 28bα, il constitue une conclusion éditoriale permettant de clore et souligner le caractère significatif du discours jacobien en insistant sur ses paroles (וְזֹאת אֲשֶׁר־דִּבֶּר). D'autre part, en reprenant, cette fois à la troisième personne, le motif du père s'adressant à ses fils, 28bα fait inclusion avec la fin du verset 2 (אֲבִיכֶם/אֲבִיהֶם).
On s'aperçoit que l'on retrouve en 28a-bα le double motif qui caractérisait l'introduction du chapitre aux versets 1-2 avec la description du contenu du discours [verset 1b (paroles sur l'avenir) // 28a (paroles concernant les tribus)] accompagnée de la définition de l'identité du locuteur [verset 2 // 28bα].

---

39 Avec notamment BJ; Pléiade; Centenaire. Delitzsch (1887) *Genesis,* observe ce point et en déduit que le chiffre est un élément rapporté. Cette conclusion ne nous paraît cependant pas nécessaire.

40 Ainsi TOB; Osty; Segond; KJV; NewEB; NRSV; Zürcher; Luther; BHt.

41 Pour les chiffres 11-19 le nombre est généralement placé avant la chose comptée. Mais dans de rares cas (surtout dans les listes), il peut apparaître après (cf. Lettinga (1980) *Grammaire*, §39k; Waltke et O'Connor (1990) *Introduction*, §15.2.3).

42 Cf. Rösel (1995) «Interpretation», 70.

43 Cf. p.15 ss.

### 2.1.3. BILAN

L'analyse du cadre littéraire du discours de Jacob en Gn 49 montre que les versets 1b.2.28a-bα forment un ensemble permettant de donner cohérence à la collection et de la lire comme des sentences tribales. Ces versets utilisent la fiction littéraire du patriarche s'adressant à ses fils; ils présupposent ainsi la structure narrative sacerdotale (P) dans laquelle ils s'insèrent (versets 1a.28bß) et lui sont donc forcément ultérieurs. En outre, nous avons observé que 1b.2.28a-bα forment un tout cohérent, qu'il n'y a pas lieu de découper en strates littéraires successives. L'auteur de ce cadre est probablement responsable de la mise sous sa forme actuelle de Gn 49.

## 2.2. LES TRIBUS MAUDITES (GN 49, 3-7)

Les trois premières tribus de Genèse 49, Ruben, Siméon et Lévi constituent un groupe distinct. En effet, elles forment un ensemble et leur mention se termine par une malédiction adressée, comme nous le verrons, aux trois. Ces annonces fondamentalement négatives concernant le futur de ces tribus contrastent avec les descriptions beaucoup plus neutres de la plupart des autres tribus et surtout avec les déclarations favorables adressées à Juda (versets 8-12) et Joseph (versets 22-26). Le caractère prophétique de cette section correspond par ailleurs beaucoup mieux à la présentation rédactionnelle des paroles de Jacob comme des oracles (verset 1b)[1] que les sentences des versets 13 et suivants.

### 2.2.1. RUBEN EN GN 49,3-4

3 רְאוּבֵן֙ בְּכֹ֣רִי אַ֔תָּה כֹּחִ֖י וְרֵאשִׁ֣ית אוֹנִ֑י יֶ֥תֶר שְׂאֵ֖ת וְיֶ֥תֶר עָֽז׃
4 פַּ֤חַז כַּמַּ֙יִם֙ אַל־תּוֹתַ֔ר כִּ֥י עָלִ֖יתָ מִשְׁכְּבֵ֣י אָבִ֑יךָ אָ֥ז חִלַּ֖לְתָּ (יְצוּעִיTM) יְצוּעֵי עָלָֽה׃

*«3Ruben, mon premier né c'est toi, ma vigueur et les prémices de ma virilité, excessif en force de frappe et excessif en férocité, 4incontrôlable comme l'eau, ne fais plus d'excès, car tu es monté sur le lit de ton père, alors tu as profané la couche de l'allaitante»*

La traduction des deux versets traitant de Ruben pose de multiples problèmes, autant du point de vue de la syntaxe que du vocabulaire, à tel point que Claus Westermann a écrit à leur propos «Wegen der Textschwierigkeiten bleibt die Auslegung in einigen Punkten unsicher»[2].
La place syntaxique du pronom 2 m. sg. אתה n'influence que peu la compréhension du verset. La solution la plus souvent retenue considère ce pronom comme le prédicat de בכרי. Il faut alors traduire "Ruben, mon premier né c'est toi"[3].

---

1 Cf. p.36.

2 Westermann (1982) *Genesis 37-50,* 254.

3 Cette solution est largement majoritaire. On la trouve déjà dans la LXX, ainsi que chez la plupart des modernes (TOB, BJ, Pléiade, Centenaire, NewEB, NRSV, Zürcher ainsi qu'entre autres, Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch*). Signalons néanmoins la solution divergente de Speiser (1964) *Genesis*, pour qui ce pronom

L'expression ראשית און qui, dans la Bible hébraïque, est toujours liée au terme "premier né" בכר, doit probablement être traduite "prémices de ma virilité"[4].
Le verset 3b est affecté de tant de problèmes sémantiques qu'il peut prendre, selon les options retenues deux sens carrément opposés et être entendu dans un sens négatif ou positif. L'ambiguïté provient en partie de la signification de יֶתֶר. En effet, ce terme peut être lu soit adverbialement "excessivement" ou "surabondamment", soit dans un sens nominal de "excessif en", "prééminent en" ou "supérieur en"; mais dans les deux cas sa connotation est équivoque[5]. Quoi qu'il en soit, il n'est guère possible de trancher définitivement entre connotation positive et négative du terme sans clarifier la signification respective de שְׂאֵת et de עָז[6].
שְׂאֵת est généralement rapproché de la racine נשׂא "lever" (inf. substantivé). C'est d'ailleurs de cette façon que l'ont comprise les traductions grecques anciennes[7]. Les dictionnaires, ainsi que la plupart des commentateurs, rendent ce terme de

---

doit être compris comme une apposition à Ruben : "Toi Ruben, mon premier né". Mais dans ce cas le pronom devrait se trouver juste après le nom propre (comme au verset 8). Gevirtz (1971) «Reuben», 88 propose, quant à lui, de rattacher אתה à la suite du verset "Ruben mon premier né, tu es ma force et..." pour mieux respecter le parallélisme entre כח et און (Jb 40,16, Es 40,29) et entre ראשית און et בכר (Dt 21,17; Ps 78,51; 105,36). Cette solution suppose la correction de l'accent disjonctif massorétique.

4 Cette expression apparaît également en Dt 21,17; Ps 78,51; 105,36. Pour ces 4 textes, la signification "puissance génitrice mâle" pour און est retenue par HALAT (Zeugungskraft), BDB (manly vigour), DHAB (force génitrice). Une telle signification peut, en outre, être proposée pour Jb 40,16. La lecture de און comme אָוֶן "malheur" attestée par la Vulgate et Aquila contredit le parallélisme de ce demi verset. La LXX ἀρχὴ τέκνων μου "début de mes enfants" s'explique comme une harmonisation au contexte (cf. Wevers (1993) *Notes*, 820-821).

5 La racine *ytr (wtr)* est bien attestée dans les langues sémitiques. Sa signification fondamentale exprime la notion d'excédent ou de démesure. Les dérivés, en particulier akkadiens, de *(w)tr* montrent bien que l'idée peut être positive (supplément) ou négative (démesure, excès). Voir en particulier Kronholm (1982) «יתר». En hébreu biblique, יֶתֶר signifie le plus souvent "reste" (ce qui est en plus), mais ici l'usage se rapproche probablement plutôt de celui que l'on trouve en Es 56,12, Dn 8,9 (excessif surabondant) voir DHAB, HALAT, BDB. La LXX ainsi que θ' utilisent l'adjectif σκληρός "dur", "inflexible". Ils ont donc une lecture péjorative de יֶתֶר (Rösel (1995) «Interpretation», 58). α' et σ' traduisent ce terme par περισσός "prodigieux", "excessif", rendant d'une manière plus fidèle l'ambiguité de l'hébreu, la Vulgate attribue au terme une connotation positive avec *prior* "le premier"/*maior* "le plus grand". La signification péjorative "excessif" a été choisie par la Pléiade. Néanmoins, la plupart des auteurs modernes attribuent plutôt une connotation positive au terme, TOB traduit "débordant", BJ "comble de". La plupart des commentateurs retiennent le sens de supériorité ou de prééminence, voir Gunkel (1910³) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 4; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342-343; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sailhamer (1992) *Pentateuch*, 234; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Soggin (1997) *Genesis*. Relevons encore l'insistance de Speiser (1964) *Genesis*, 364, Gevirtz (1971) «Reuben» 88-89 sur l'expression akkadienne parallèle *(w)atar ḫasīsa* "surpassant en sagesse".

6 Le problème était déjà relevé par Skinner (1910) *Genesis*.

7 La LXX et ϑ' traduisent φέρεσθαι (inf. pass.) "être supporté", α' lit ἄρχει "soulèvement".

manière positive par "élévation", "dignité" ou "majesté"[8]. Néanmoins, ce substantif apparaît dans des contextes très particuliers, qui ne permettent guère une telle lecture. Dans l'acception qui nous concerne, ce substantif ne se trouve que dans le TM de Gn 4,7; 49,3; Ha 1,7; Ps 62,5; Jb 13,11; 31,23; 41,17. En Job 13,11 et 31,23 שְׂאֵת appartient à Dieu et dans les deux cas inspire la crainte à l'homme[9]. Jb 41,17, est assez peu clair néanmoins, שְׂאֵת semble appartenir au Léviathan, qui inspire la crainte aux dieux (ou éventuellement aux "hommes puissants") אֵלִים[10]. Au Ps 62,5 la plupart des commentateurs proposent une correction de מִשְּׂאֵתוֹ en מַשּׁאוֹת "tromperie" d'après le Ps 73,18[11]. Gn 4,7 est quant à lui un passage extrêmement difficile à interpréter, sur lequel il paraît exclu de fonder une hypothèse lexicographique[12]. Ha 1,7 est sans doute l'emploi de שְׂאֵת le plus proche de celui de Gn 49,3. En effet, c'est le seul cas où il est explicitement attribué à un peuple (les Chaldéens כַּשְׂדִּים). Comme dans Job שְׂאֵת est lié au thème de la crainte provoquée[13]. Le terme שְׂאֵת, qui peut émaner de Dieu, du Léviathan ou d'un peuple est donc quelque chose qui atteste de la puissance de celui qui en dispose et provoque la crainte de ceux qui en sont les témoins (ou les victimes). Le sens pourrait se rapprocher de celui de l'expression

---

8 Voir HALAT (Hoheit), BDB (dignity), DHAB (élévation , dignité), parmi les commentateurs entre autres Hamilton (1995) *Genesis* (authority); Pehlke (1985) *Genesis 49*, 122-125; Lindblom (1953) «Political Background», 81; Wenham (1994) *Genesis 16-50* (dignity, highness, majesty); Sarna (1989) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis* et Vawter (1977) *Genesis* (rank); Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342 (Erhabenheit); Jacob (1934) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50* (Hoheit).

9 C'est pour cette raison qu'un auteur comme Pope (1965) *Job* préfère rapprocher ce terme de שׁוֹאָה "dévastation" dérivant peut-être d'une racine *š'y* signifiant "crainte" (même chose en Jb 41,17). Cependant la plupart des auteurs traduisent plutôt par "majesté" voir de Wilde (1981) *Hiob,* Dhorme (1926) *Job,* Terrien (1963) *Job*

10 Pour un résumé des diverses corrections proposées pour ce verset voir Dhorme (1926) *Job.* Pope (1965) *Job* rappelle que la crainte ressentie par les dieux est un motif mythologique tout à fait classique.

11 Voir entre autres Dahood (1968) *Psalms II,* Kraus (1960) *Psalmen, vol 1,* ainsi que la liste en Jacquet (1977) *Psaumes, vol. 2.* Néanmoins, la lecture "élévation", "rang élevé" pour désigner le lieu d'où le psalmiste est censé déchoir ne peut pas être totalement exclue.

12 On considère généralement que שְׂאֵת doit être suivi de פנים, parallèle avec le verset 5. De plus, l'usage semble ici être plutôt un infinitif dans le sens "relever (le visage)". C'est donc probablement à tort que Lisowsky (1958) *Konkordanz* le considère comme substantif. Voir HALAT (נשׂא), Ruppert (1992) *Genesis 1,1-11,26,* Westermann (1974) *Genesis 1-11.*

13 Comme pour les autres occurrences du terme, certains exégètes lisent dans le sens de "dignité" "honneur". Ha 1,7b ממנו משפטו ושׂאתו יצא est alors compris comme description du puissant peuple chaldéen qui "promulgue sa propre loi et sa propre glorification", voir Baker (1988) *Nahum,* Smith (1984) *Micah.* Face à ce terme qui, s'il est considéré comme positif, est plutôt surprenant dans ce contexte, certains auteurs ont considéré qu'il s'agissait d'une glose à supprimer. Voir Ward dans Smith et al. (1928) *Micah*, Keller et Vuillemier (1971) *Michée.* Malgré les arguments métriques avancés, on comprend mal les raisons de l'adjonction d'une telle glose. Finalement, d'autres octroient au terme une signification négative (moyennant correction et dérivation de la racine שׁאה "destruction"), voir Haak (1992) *Habakkuk* et Seybold (1991) *Nahum* (pour Seybold, le terme primitif שׁאת "ruine" a été modifié ultérieurement, à l'époque perse, pour lui donner une connotation positive).

נשׂא יד "lever la main", non pas en signe de serment ou de bénédiction, mais pour s'opposer à quelqu'un ou le frapper. Cette expression revêt clairement ce sens dans des textes comme 2 S 18,28; 20,21; Ez 20,23[14]; Ps 10,12. Nous proposons donc de comprendre שְׂאֵת dans le sens de "force de frappe" ou "agressivité"[15]. Les corrections textuelles proposées par quelques exégètes pour comprendre cette occurrence de שְׂאֵת dans un sens lié à la violence ne sont donc pas utiles, שְׂאֵת comportant déjà cette connotation[16].
Le terme parallèle עָז est vraisemblablement une forme pausale de עַז (fort, puissant) adjectif employé exceptionnellement comme un nom[17]. Bien que le sens courant de "force" ou "puissance" ne puisse pas être écarté[18], ce terme revêt probablement ici le sens péjoratif de "férocité", voire de "barbarie"[19], appuyé en particulier par l'usage qui en est fait en Genèse 49,7.
Au vu de ces considérations concernant שׂאת et עז, il est probable qu'il faille comprendre dans ce contexte יֶתֶר dans un sens péjoratif d'"excessif en".
Le verset 3b ne doit donc pas être compris comme un éloge du statut prééminent de Ruben, mais déjà comme une critique. Dès lors, les reproches formulés au verset 4 ne se trouvent pas en opposition mais en continuité avec la sentence qui les précède.
Le verset 4 ne pose pas moins de problèmes que le verset 3. Il faut tout d'abord interpréter l'expression, פחז כמים. Signalons premièrement que la variante textuelle du premier mot (פָּחַזְתָּ) y voyant un verbe conjugué 2 m. sg. acc. doit être rejetée comme facilitante (harmonisation des temps pour lire un verbe)[20]. La

---

14 Dans ce cas l'expression peut être comprise "frapper", à cause du thème des versets 21 et 23b. Cependant l'insertion de 22 peut faire penser au sens positif de "jurer" en 23a. Ce second sens apparaît aussi en Ez 20,5.6.

15 Skinner (1910) *Genesis* traduit "arrogance" à partir de Ha 1,7. Cependant, si l'on tient compte des passages de Job, ce sens nous paraît trop péjoratif.

16 La modification du שׂ en שׁ, est proposée par Kittel et Eissfeldt dans BHK et BHS ainsi que pour Gunkel (1910³) *Genesis* (ce dernier estime qu'il faut lire שְׁאֵת un terme maritime technique pour "impétueux", ou éventuellement שְׁאָה "tempête"). Signalons encore la proposition difficilement acceptable de correction en רשׂאת "autorité" figurant dans une inscription phénicienne de Karatépé (Donner et Röllig (1966-1969²) *Kanaanäische und Aramäische Inschriften,* 26) en parallèle avec עז. L'absence du ר s'expliquerait par haplographie ou omission scribale voir Gevirtz (1971) «Reuben» 88-91.

17 Voir HALAT, DHAL, Jacob (1934) *Genesis,* Gunkel (1910³) *Genesis.* Cependant on a également proposé une forme pausale du substantif עֹז, BDB, Skinner (1910) *Genesis,* Jacob (1934) *Genesis,* Westermann (1982) *Genesis 37-50* . Quoi qu'il en soit, עֹז et עָז, dérivent de la même racine עזז et occupent le même champ sémantique.

18 La plupart des dictionnaires, traductions et commentaires adoptent cette solution HALAT, BDB, DHAB, TOB, BJ, Pléiade, et entre autres Gevirtz (1971) «Reuben», 89-91, Westermann (1982) *Genesis 37-50.*

19 Voir Gunkel (1910³) *Genesis* (Wildheit), Skinner (1910) *Genesis* (fury), ce sens est attesté en particulier par Es 19,4; 25,3; Am 5,9; Pr 21,14. La LXX et ϑ' traduisent αὐθάδης "arrogant", alors qu'α' est plus fidèle au sens habituel de "puissant" κράσει.

20 Variante appuyée par ꟺ, LXX, Targoum et Peshitta. Étonnamment, certains exégètes suivent cette variante Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Hamilton (1995) *Genesis.* Quant

signification de cette comparaison avec l'eau est loin d'être évidente[21]. La racine פחז est rare en hébreu biblique, on la trouve en Jg 9,4 et So 3,4 (part. pl.) et en Jr 23,32 sous la forme nominale *פַּחֲזוּת. En outre, elle figure en Si 4,30; 8,2; 19,2; 42,11 et est attestée dans diverses langues sémitiques[22]. Elle peut désigner de manière générale ce qui n'est pas contrôlé ou contrôlable (l'indiscipline, l'impétuosité, l'insouciance)[23], revêtir des significations plus spécifiques comme l'arrogance, la fanfaronnade[24] ou même l'impudicité sexuelle[25]. Dans le cas qui nous occupe, la forme פַּחַז est probablement nominale (*hapax*). On pourrait penser qu'une connotation sexuelle du terme conviendrait bien à cause de la faute reprochée à Ruben au cours de la suite du verset 4, mais la comparaison avec l'eau paraîtrait alors hors de sens, tout comme si l'on choisissait le sens de "vantardise". Une signification liée au caractère incontrôlable, voire impétueux de l'eau, lorsqu'elle tombe en orage, que se forment des torrents ou en mer lorsque survient une tempête, convient donc mieux à ce passage[26]. Les traductions très répandues de פחז par "bouillonnant", "écumant" ou "débordant" impliquent qu'il s'agirait d'un abstrait pour un concret, et n'engendrent pas un sens très différent de celui que nous proposons[27].

---

à Zobel (1965) *Stammesspruch,* 4.6, il traduit la forme TM comme verbe conj. 2 m. sg. en la considérant comme un prédicat verbal.

21 Pour la diversité des interprétations anciennes en particulier rabbiniques voir Jacob (1934) *Genesis,* 893. Les difficultés à comprendre la comparaison de l'eau avec פחז ont même conduit Gunkel (1910³) *Genesis* à considérer que כמים est le fruit d'une altération textuelle.

22 Voir BDB, Skinner (1910) *Genesis* et surtout HALAT, et les dictionnaires et grammaires des langues concernées.

23 Ce champ sémantique est bien attesté en hébreu. Jg 9,4 attribue cette "qualité" à une troupe de mercenaires. Les formes conjugées en Si 4,30D (le Ms D ici beaucoup plus clair que le A, met פחז, part. hitp. en parallèle avec l'action d'un lion ->impétueux), 8,2 (l'or "rend imprévisible-indiscipliné" hif'il mis en rapport avec le coeur "égaré" שגה) 19,2 (plutôt "rendre imprudent" hif. puisque cela provoque la ruine). Siracide héreu est cité de Lévi (1951²) *Hebrew* voir aussi HALAT. De même, le mandéen PHZ dérivé *pahza* "insouciance".

24 Akkad. *paḫāzu* "arrogance" (mot d'origine araméenne) voir AHw, dans le même sens l'arabe *faḫaza.* Ce champ sémantique lié à la parole convient bien à Jr 23,32 et So 3,4 où le terme désigne péjorativement des prophètes. Si le ἐξύβρισας (tu as éclaté d'orgueil) de LXX traduit bien un dérivé de cette racine, cette version en appuie la signification péjorative.

25 Particulièrement en syriaque *paḥez.* Ce sens est attesté dans la forme féminine פחזה en Si 42,10.

26 C'est ce que pense en particulier Skinner (1910) *Genesis,* les traductions Centenaire (impétueux), NewEB (turbulent), Seebass (1984) «Stämmesprüche» (Flüchtigkeit), Kidner (1967) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*; Vawter (1977) *Genesis*; Janzen (1993) *Abraham* (unruly); Pehlke (1985) *Genesis 49,* 127-131 (violent); Soggin (1997) *Genesis* (ungestüm). Signalons qu'une description de l'eau avec une image similaire se trouve en 2 S 14,14.

27 C'est peut-être le sens traduit par LXX si l'on considère que c'est פָּחַזְתָּ qui est traduit par ἐκζέσῃς (tu bouillonnes), aussi HALAT, BDB, BJ, TOB, Pléiade, EB. Westermann (1982) *Genesis 37-50* signale que de telles lectures sont déduites du lien avec l'eau. Signalons encore la proposition de Gevirtz (1971) «Reuben», 94-96 lisant une conjonction **pa* plus le part. passif de *ʾḥz* "saisir". Basée sur un parallèle akkadien, cette proposition pose

Le syntagme verbal אַל־תּוֹתַר est formé de la négation et d'un jussif hif'il 2ème m.sg. de la racine יתר[28]. L'utilisation de cette racine rappelle les deux יֶתֶר successifs du verset 3b. Le hif'il de ce verbe signifie généralement "faire / laisser un reste"[29]. L'origine étymologique de cette racine a été discutée plus haut. Elle exprime la notion d'excès, de surplus. L'usage qui en est fait ici est particulier : de nombreux auteurs l'ont compris plutôt dans une signification exceptionnellement passive que comme un causatif[30]. En dépit du peu de fondements étymologiques[31] ainsi que de l'absence d'usage parallèle, il est généralement traduit "être prééminent (supérieur)"[32]. C'est principalement la logique des versets 3-4, laquelle semble devoir appeler une malédiction sur Ruben par suite des actes décrits en 4aß-b, qui invite à une traduction de type "ne soit plus prééminent"[33]. Or, dans le contexte du verset 4 une lecture causative de ce hif'il est possible et même probable. En effet, le jeu de mots avec יֶתֶר (excessif en) appelle une compréhension très proche du sens courant de cette forme verbale (+ la négation אל) : "ne fais pas (plus) d'excès (= de reste)". La difficulté posée par l'absence de parole de malédiction au verset 4 ne doit pas être contournée par un tel "bricolage" de la traduction du verbe, mais doit être interprétée pour elle-même. Nous reviendrons sur ce point et défendrons l'idée que la malédiction proférée en 49,7 concerne non seulement Siméon et Lévi, mais aussi Ruben.

La suite du verset 4 introduite par un כִּי explicatif doit, dès lors, être comprise comme l'exemple suprême du type d'excès de Ruben.

Le sens général de la suite du verset 4 est assez clair. 4aß ne pose pas de problème de traduction : "car tu es monté sur le lit[34] de ton père". Par contre, la

---

néanmoins beaucoup de problèmes (existence d'un conj. **pa* en hébreu, élision du ʾ, le parallèle akkadien n'a pas le même verbe).

28 Forme pausale en *a*. Aussi en Rt 2,14, voir HALAT, Gevirtz (1971) «Reuben», 91.

29 L'usage d'un tel jussif hifil négatif se trouve en Ex 16,19 «que personne ne laisse un reste (de manne) jusqu'au matin», איש אל־יותר ממנו עד־בקר.

30 Holzinger (1898) *Genesis*, Gunkel (1910³) *Genesis* considèrent qu'il faut lire un nif'al תִּוָּתַר (avec S). Solution proposée aussi par BHS. Speiser (1964) *Genesis* le comprend comme un "elative Hifil" (you shall excel). Cette deuxième solution bien qu'assez spéculative a été souvent citée (Stigers (1976) *Genesis*, HALAT).

31 Gevirtz (1971) «Reuben», 91-94 a raison de souligner cela. Cependant sa proposition consistant à lire une racine *yrh* dans une conjugaison du type akk. Gtn , afin de trouver un sens proche de "être prééminent" (tu ne gouvernera pas), paraît pour le moins improbable.

32 Voir avec quelques variantes HALAT, BDB, DHAB, BJ, Centenaire, Lutherbibel, Zürcher, NewEB, NRSV, Sailhamer (1992) *Pentateuch*; Lai (1993), *Jacob's Blessing*, 129-130; Seebass (1984) «Stämmesprüche», Skinner (1910) *Genesis,* Westermann (1982) *Genesis 37-50,* Zobel (1965) *Stammesspruch,* 4.

33 Cette argumentation présuppose connu le sens général du texte, lequel indiquerait une déchéance de la tribu de Ruben. Ainsi, Westermann (1982) *Genesis 37-50,* semble considérer suffisant de dire «Auch V.4 bietet erhebliche textliche Schwierigkeiten; sicher ist, daß Ruben wegen seines Frevels der Vorrang des Erstgeborenen abgesprochen wurde : "sollst keinen Vorrang haben" (hi. von יתר)».

34 Pluriel d'extension (Joüon § 136c).

fin du verset - en particulier la fonction syntaxique de עָלָה - est très problématique, si ce vocable est interprété comme un verbe conjugué (acc. 3 m. sg. "il est monté"). En effet, alors que le verbe transitif חלל (Pi'el) "profaner" nécessite un complément d'objet qui figure avec le יְצוּעִי, ce même complément manque pour עלה. D'autre part, le changement de sujet de la 2ème à la 3ème personne du singulier entre ces deux verbes est pour le moins abrupt[35]. Dès lors, les deux types de traduction relativement proches du TM, soit "alors tu (l')as profané; sur ma couche il est monté"[36], soit "alors tu as profané ma couche, (sur laquelle) il est monté"[37] sont difficilement acceptables[38]. Diverses possibilités de correction des consonnes du עָלָה massorétique ont donc été avancées[39]. Cependant, la solution la plus probable à cette difficile question ne nécessite pas de correction consonnantique du TM. Il s'agit d'une part de lire non pas יצועי comme un singulier avec suffixe 1 sg. conformément à la vocalisation massorétique, mais comme un pluriel construit (pl. d'extension de sens singulier[40]) יְצוּעֵי. Cette vocalisation est d'ailleurs attestée dans la mention parallèle de ces événements en 1 Ch 5,1. D'autre part, עָלָה ne doit pas être compris comme une forme verbale conjuguée de la racine עלה, mais comme un participe féminin de la racine עול "allaiter" -> "celle qui allaite". Bien qu'en hébreu biblique, ce participe féminin ne soit attesté qu'au pluriel, cette forme

35 Wenham (1994) *Genesis 16-50*, 472 propose sans convaincre que «The switch to the third person, "he went up," prepares the way for the next saying about Simeon, which is in the third person». On signalera encore l'argumentation de Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 131 selon laquelle à cause de la malédiction de Ruben (verset 4aα) ce dernier perd le privilège de l'adresse à la deuxième personne du singulier est difficilement acceptable en particulier parce que 4aß-bα utilise encore la 2ème du sg.

36 Encore récemment, Stigers (1976) *Genesis.* Voir aussi la proposition du comité de l'alliance biblique universelle Barthélemy (1976-1980) *Compte rendu préliminaire* "alors tu as profané celui qui monta sur ma couche (c.-à-d. toi-même, Ruben)" qui suppose de vocaliser le dernier mot du verset comme participe actif de עלה.

37 עלה consitue dès lors à lui seul une relative, voir Zürcher, BHt, Gunkel (1910³) *Genesis* (qui en outre, corrige le verbe חלל en 1 sg.), Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342, se demande s'il ne faut pas vocaliser le dernier mot עֹלָה (part. act) ce que fait la Pléiade en traduisant "tu as souillé mon lit en y montant". Caquot (1976) «La parole», 11 comble beaucoup de trous et accepte la modification de vocalisation de יצועי (cf. *infra*) pour traduire "tu as profané le lit (sur lequel ton père) était monté".

38 C'est ainsi que certains considèrent le texte comme altéré et ne traduisent pas le dernier mot. EB, Skinner (1910) *Genesis*, Westermann (1982) *Genesis 37-50.*

39 Parmi lesquelles mentionnons la variante simplifiante עלית (2 m sg.) appuyée par la LXX, S, 𝔗, qui pourtant ne résout pas vraiment le problème syntaxique du TM (variante suivie par Centenaire, Lutherbibel, NRSV, Zobel (1965) *Stammesspruch,* 4). Faute de mieux, les corrections conjecturales en עלי "contre moi" "pour ma peine" (Voir récemment BJ73, Speiser (1964) *Genesis,* Vawter (1977) *Genesis*) et עַוְלָה "iniquité" (note BJ98) ont été proposées. Beaucoup plus téméraires encore les conjectures de Ball (1896) *Genesis,* 107 ילדך "ton géniteur" ou de Geiger (1857) *Urschrift,* 374 בלהה "Bilha" (dans ces deux cas, יצועי est compris comme un état cst pl.).

40 Joüon § 136c. Il s'agit d'un même type de pluriel d'extension que celui largement reconnu du מִשְׁכְּבֵי de 4a.

paraît tout à fait régulière. La seule difficulté provient du fait qu'elle n'est attestée que pour l'allaitement animal[41]. Cependant, les dérivés hébraïques de cette racine montrent bien que l'allaitement humain peut très bien être inclus dans son champ sémantique[42]. La façon la plus crédible de résoudre les difficultés de la fin de ce verset consiste donc à restituer 4b en הִלַּלְתָּ יְצוּעֵי עָלָה et le traduire "tu as profané la couche de l'allaitante"[43].
Le verset 4aß-b fait de toute évidence allusion à un adultère commis par Ruben sur une épouse ou une concubine de son père. C'est d'ailleurs cet acte qui permet d'expliquer le portrait négatif de Ruben dressé par ces versets. Il convient donc de s'interroger sur l'inceste auquel fait référence notre texte. Dans la Genèse, un seul texte traite de cet épisode, Gn 35,21-22a[44].

## *Genèse 35,21-22a*

21 וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אָהֳלֹה מֵהָלְאָה לְמִגְדַּל־עֵדֶר׃
22 וַיְהִי בִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ הַהִוא וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת־בִּלְהָה פִּילֶגֶשׁ
אָבִיו וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל

*«[21]Israël s'en alla, il tendit sa tente au-delà de Migdal-Eder. [22]Pendant qu'Israël habitait ce pays, Ruben alla, il coucha avec Bilha, concubine de son père, Israël l'apprit[45]».*

Dans le cycle de Jacob, cette notice apparaît de manière relativement abrupte, entre le récit de la mort en couche de Rachel (Gn 35,16-20) et la liste des douze fils de Jacob (Gn 35,22b-26). Cette liste occuperait une place nettement plus logique si (sans les versets 21-22a) elle était située directement après la naissance de Benjamin, le dernier d'entre eux. En outre, il est évident que ces versets ne sont pas nécessaires à la logique de leur contexte littéraire, puisque le

---

41 Gn 33,13; 1 S 6,7.10; Es 40,11; Ps 78,71.

42 עוּל "nourrisson" (Es 49,15; 65,20), עוֹלֵל - עוֹלָל "enfant, nourrisson". En hébreu postbiblique עוּלָה "jeune fille".

43 Voir en particulier les développements chez Gevirtz (1971) «Reuben», 97-98. Une solution assez proche consiste à poser une coupure différente des consonnes du TM pour obtenir יְצוּעַ יַעֲלָה littéralement "la couche de la gazelle", mais la seule occurrence de יַעֲלָה (Pr 5,19) utilise le terme de manière métaphorique pour désigner la femme. Cf. Dahood (1965) «Hebrew-Ugaritic Lexicography», 319; *id.* (1974) «Northwest Semitic Notes», 81; Hamilton (1995) *Genesis,* aussi NewEB qui traduit "concubine's couch".

44 Le parallèle entre Gn 49,3-4 et 35,21-22 est le plus souvent relevé par les commentateurs. Les rapports avec Bilha (connus par Gn 35 ou par une tradition antérieure d'un contenu similaire) peut alors expliquer la malédiction proférée à l'encontre de Ruben en Gn 49. Voir notamment Skinner (1910) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 7; Vawter (1977) *Genesis*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Sarna (1989) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Carr (1996) *Reading*, 304; Soggin (1997) *Genesis.*

45 La double accentuation de la fin de ce demi-verset s'explique par la contradiction entre la division en versets et celle des sections liturgiques, Skinner (1910) *Genesis.* Aussi GesK §15n, Lambert et Weil (1972) *Traité*, §48-49, Tov (1992) *Textual Criticism,* 53-54.

trajet entamé en 35,16 n'a nul besoin d'être interrompu par l'étape de Migdal-Eder avant l'arrivée à Hébron en 35,27. Le nouveau départ נסע semble même constituer une reprise superflue du verset 16, puisque l'épisode des versets 16 à 20, se situant en chemin, n'implique pas une véritable halte.
Plusieurs raisons laissent penser que l'insertion de 21-22a à cet endroit précis du cycle de Jacob sert à donner un contexte narratif à Gn 49,3-4. En effet, cet épisode est inséré après la naissance de Benjamin, au moment où la fratrie se trouve au complet, et juste avant la liste sacerdotale de 23 à 26 qui souligne le fait que Ruben est le premier né בְּכוֹר de ses frères. On y retrouve ainsi la problématique du statut particulier de Ruben comme בְּכוֹר fortement présente en Gn 49,3-4. Bien qu'il interrompe la logique du récit de la Genèse (naissance du dernier fils -> liste des descendants), l'épisode est inséré de manière assez logique après l'enterrement de Rachel, puisque comme nous le verrons l'acte de Ruben doit probablement être interprété comme une volonté de prise de pouvoir, un parricide symbolique de ce père veuf. On peut donc déceler ici également une allusion au thème du caractère violent et incontrôlé de Ruben, souligné par Gn 49.
L'appellatif "Israël" utilisé pour désigner le patriarche Jacob, constitue un autre indice du lien littéraire entre ces deux versets et l'unité textuelle de Gn 49,2-7. En effet, les sentences sur Ruben, puis sur Siméon et Lévi, sont encadrées par l'équation Jacob = Israël (verset 2.7). En insérant ce passage en "Israël" au sein d'un texte exclusivement marqué par la désignation du patriarche comme Jacob, Gn 35,21-22a insiste donc, comme Gn 49, sur le parallélisme entre Israël et Jacob. Signalons que cette désignation du patriarche a été utilisée à tort comme critère pour distinguer des strates littéraires indépendantes[46]. En fait, cette présence d'Israël s'explique mieux si l'auteur de Gn 35,21-22a (et 49,2-7) insiste sciemment sur le fait que Jacob est l'ancêtre de tout Israël.
Finalement cette notice a souvent été considérée comme tronquée, puisqu'on s'attendrait pour le moins à une réaction de Jacob[47]. Cependant, ce caractère inachevé peut être résolu à la lumière du texte de Gn 49 qui, par la malédiction

---

46 Les exégètes partisans de la théorie documentaire attribuent généralement les versets 21-22 au Yahwiste. Le passage précédant : 35, 16-20 est attribué traditionnellement à E et la suite 35,22b-27 à P, voir entre autre, Gunkel (1910³) *Genesis,* Keel et Küchler (1971) *Synoptische Texte, vol 1,* 58, Scharbert (1986) *Genesis 12-50.* Eissfeldt (1922) *Hexateuch,* 73* attribue Gn 35,21-22a (avec Gn 49, 1-28a) à sa source L (pré J). Par contre Westermann (1981) *Genesis 12-36* considère ces versets comme le fruit d'une couche rédactionnelle tardive et estime que 35, 1-7 et 16-20 ne peuvent pas faire partie de la même source E. Il attribue alors 16-20 à J.

47 Von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose,* Westermann (1981) *Genesis 12-36.* Gunkel (1910³) *Genesis,* mentionne un épisode dans l'Illiade (9,447ss.) où Phénix rapporte les terribles conséquences d'un acte similaire qu'il commit. La LXX ajoute probablement pour combler ce qui lui paraît être une lacune : καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ "et cela parut mal à ses yeux" (Vawter (1977) *Genesis,* au contraire de Barthélemy *et al.,* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire* ).

qu'il profère, constitue la suite logique de cette histoire qui en 35,22 restait volontairement en suspens[48].

Les observations qui viennent d'être faites tendent donc toutes à montrer que l'ensemble 35,21-22a a été inséré dans le cycle de Jacob, afin de servir de contexte narratif à la malédiction de Ruben. Gn 49,3-4 et 35,21-22a semblent difficilement compréhensibles indépendamment. Le caractère secondaire de 35,21-22a par rapport à la trame du récit du cycle de Jacob rend une datation plutôt tardive de Gn 49,3-4 envisageable[49].

Reste à se demander si les deux versets de Gn 35,21-22a contiennent des indices permettant de préciser plus encore la date et le contexte idéologique de leur rédaction. La question de la situation géographique מֵהָלְאָה לְמִגְדַּל־עֵדֶר "au delà de Migdal-Eder" joue dans ce cadre un rôle important. Ce nom composé, signifiant littéralement "tour de troupeau", pourrait faire allusion à un lieu de pâturage quelconque, puisque ce type d'édifice semble avoir été courant au Proche-Orient[50]. C'est ainsi que pour des raisons liées à leurs hypothèses de travail et / ou leurs reconstitutions de l'histoire de Ruben, certains exégètes ont localisé ce lieu dans des régions sans rapport avec celle qu'indique la logique de la forme finale du texte[51]. Dans le cadre de ce récit marqué par le motif de la déchéance de Ruben, il convient plutôt de s'interroger sur la signification idéologique possible de cette localisation. Selon la forme finale de Gn 35, ce site devrait être situé entre Béthel (verset 16) et Hébron (verset 27), probablement au sud du tombeau de Rachel[52]. C'est donc en s'appuyant sur cette observation et

---

48 Cf. Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 131.

49 Cet élément est également utilisé pour une datation tardive par Levin (1995) «System», 170. Selon lui, 35,22a constitue une glose (sur ce point Hupfeld (1853) *Quellen*, 74) à laquelle fait allusion 49,3-4. Cf. aussi plus bas n.54.

50 von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose, vol 4,* 298-299, Westermann (1981) *Genesis 12-36.*

51 Ainsi de Pury (1975) *Promesse,* 564, considère que ce lieu se trouve "relativement proche de Sichem" puisque la suite de J (dans l'histoire de Joseph) se déroule dans cette région. Otto (1979) *Jakob,* 183 y voit un signe d'une présence rubénite en Palestine centrale. D'autre part, Skinner (1910) *Genesis* situe Migdal-Eder en Transjordanie le lieu d'implantation de la tribu de Ruben.

52 Dans l'Ancien Testament, la localisation précise du tombeau de Rachel est l'objet d'une ambiguité. En effet, Gn 35,19 semble indiquer qu'il est situé près de Bethléem (sud de Jérusalem). Cette localisation, dont un monument témoigne encore aujourd'hui, est acceptée par la tradition juive tardive, Mt 2,18, Eusèbe, la tradition musulmane et les offices du tourisme de Terre Sainte. Néanmoins, il faut sans doute considérer avec la plupart des exégètes que la mention הוא בית לחם en Gn 35,19 est soit une glose, soit une adjonction rédactionnelle tardive (voir entre autres Vawter (1977) *Genesis*, Westermann (1981) *Genesis 12-36*). Aux versets 16 et 19 il faut donc soit lire Ephrata comme une région (Blum (1984) *Vätergeschichte*, 207-208, suivant Vogt (1975) «Benjamin») ou comme une localité, Ephrat (quelques Mss, 𝔖 et 𝔗 ont ce texte au verset 19), muni d'un ה local (Vawter, Westermann). La tombe de Rachel "primitive" doit alors être localisée près de Ramah, au nord de Jérusalem, sur la base des mentions du tombeau de Rachel en 1S 10,2 et Jr 31,15. A propos du problème de la tombe de Rachel récemment, Luker (1992) «Rachel's Tomb». Mentionnons également les remarques de Diebner (1989/90) «Rachels Niederkunft» qui,

sur la mention de Migdal-Eder en Mi 4,8, que plusieurs exégètes ont considéré que ce lieu est situé non loin de Jérusalem, sans pour autant le localiser avec précision[53]. Cependant, on aurait tort de sous-estimer le caractère symbolique de cette localisation et de la tenir pour le fruit d'une tradition très ancienne sur l'adultère de Ruben. En effet, E. Blum a raison de faire remarquer que cette probable allusion à Jérusalem ou à sa périphérie remplit une fonction idéologique très précise visant à souligner la prééminence de Juda au détriment de Ruben[54].

Cependant, il faut aller plus loin et remarquer que le profil idéologique de Gn 35,21 est très proche de celui de Mi 4,8, et que de plus, l'utilisation du terme Migdal-Eder y remplit une fonction similaire. Michée 4,8 peut être traduit : *«Et toi, tour de troupeau (Migdal-Eder), Ophel de la fille de Sion, jusqu'à toi viendra et entrera la souveraineté d'autrefois, la royauté pour la fille de Jérusalem»*. Dans ce verset, Migdal-Eder se trouve en apposition avec l'Ophel de Jérusalem. Cette expression vise donc à symboliser la Jérusalem restaurée comme une "tour de troupeau", c'est-à-dire un lieu de rassemblement pour Israël[55]. L'utilisation de cette image de tour s'explique probablement aussi par le fait qu'à l'époque postexilique un tel édifice se trouvait sur le site de l'Ophel (voir Ne 3,25-27; Es 32,14)[56]. Mi 4,8 fait partie du corpus exilique-postexilique

---

sans contester que Gn 35,19bß doive être considéré par la critique littéraire comme une glose, estime que la localisation bethléemite de cette tombe (qui apparaît dans la forme finale de 35,16-20) témoigne de revendications légitimistes du pouvoir hasmonéen sur l'Israël du nord.
La correction de la LXX consistant à placer la halte à Migdal-Eder avant l'épisode de la mort de Rachel (au verset 16), suppose que la LXX accepte la localisation de la tombe de Rachel près de Bethléem *et* de Migdal-Eder près Jérusalem. Voir Holzinger (1898) *Genesis*, Blum, 209 n.28.

53 Voir Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis*, Procksch (1924) *Genesis*, qui laissent ouverte la possibilité qu'il s'agisse d'un lieu dans ou près de Jérusalem, Voir aussi Stigers (1976) *Genesis*, Vawter (1977) *Genesis*, TOB. Signalons que la Mishnah connaît un tel toponyme tout près de Jérusalem (Sheqalim 7.4). Par contre, Scharbert (1986) *Genesis 12-50* préfère localiser ce lieu au sud de Bethléem se conformant ainsi plus strictement à la logique de l'itinéraire supposé par le TM de Gn 35 (voir plus haut la variante de la LXX en Gn 35,16).

54 Blum (1984) *Vätergeschichte*, 209.228-229. Selon son analyse cet épisode fait partie d'une relecture "judéenne" (préexilique) du cycle de Jacob primitivement nordiste (dans la même strate littéraire : Gn 34*, 38 et 49,1-27). Diebner (1988) «מִגְדַּל עדר» reconnaît lui aussi l'identification symboloque de Migdal-Eder avec Jérusalem, mais date le texte beaucoup plus tardivement (époque hasmonéenne).

55 Quelles que soient leurs options de datation, la plus grande partie des exégètes de Michée reconnaissent le caractère symbolique de l'expression. Voir Hillers (1984) *Micah*, Keller, Vuillemier (1971) *Michée*, Mays (1976) *Micah*, Renaud, (1987) *Michée*, Rudolph (1975) *Micha*, Weiser (1963$^{4}$) *Hosea*, Wolff (1982) *Micha*. La proposition de Luria (1988-1989) «Holiness» considérant Migdal-Eder comme le lieu d'un ancien sanctuaire judéen paraît peu probable. Pour une critique de la proposition de Cazelles (1967) «Michée 4,6-13», 88 d'y voir une bourgade dépendante de Jérusalem lieu d'installation des réfugiés du nord, voir Renaud (1977) *La formation*, 191-194.

56 Voir Mays (1976) *Micah*, Renaud, (1987) *Michée*, Wolff (1982) *Micha*. Es 32,9-14 est sans doute un texte ultérieur à 587 (voir Wildberger (1982) *Jesaja 28-39*, Kaiser (1973) *Jesaja*,

constitué des chapitres 4 à 5 du livre de Michée[57]. Ce verset, sans doute rédactionnel, permet de faire le lien entre la thématique du rassemblement des opprimés (versets 6-7b d'où le troupeau), tout en reprenant positivement le thème de la fille de Sion (versets 9-14), et en faisant le lien avec les espérances de rétablissement de la souveraineté judéenne de 5,1.3[58]. Le lien avec le verset 5,1, sur le modèle duquel 4,8 est manifestement construit[59], permet d'appliquer à la Jérusalem nouvelle de l'époque postexilique les espérances d'un rétablissement de l'ancienne royauté jérusalémite. En Mi 4,8 l'insistance n'est pas spécifiquement sur le "messianisme"[60], mais porte sur le fait que Jérusalem doit dominer Israël.

Les parallèles relevés entre Mi 4,8 et Gn 35,21-22a apportent donc un certain nombre d'indices quant à la datation et au milieu producteur de la critique de Ruben. Nous y reviendrons.

### *Signification de la sentence sur Ruben*

De toute évidence Gn 35,21-22 et 49,3-4 apparaissent comme une critique virulente à l'encontre de Ruben. Cependant, les raisons du caractère condamnable de son acte ne sont pas très claires. A première vue, il pourrait s'agir d'un simple cas d'immoralité sexuelle[61] condamné par les textes législatifs

---

Clements (1980) *Isaiah 1-39*). Même Vermeylen (1977-1978) *Du prophète Isaïe,* 425-426, qui attribue ce passage au prophète préexilique, considère le verset 14 comme un ajout rédactionnel.

57 Sans reprendre en détail la discussion du profil diachronique du livre de Michée, mentionnons qu'à la suite des travaux de Stade (en particulier (1881) «Bemerkungen») basés sur le contraste entre les annonces de jugements des ch. 1-3 (attribués en grande partie au prophète préexilique) et la couleur plus positive des ch. 4-5, de nombreux exégètes considèrent ces deux chapitres comme une collection d'oracles exiliques-postexiliques. Cette tendance est représentée, avec des variations de découpage et de datation, notamment par Mays (1976) *Micah,* Renaud (1977) *La formation, id.* (1987) *Michée*, Wolff (1982) *Micha*; Otto (1991) «Techniken», 140-147 (plus de détails cf. n.225 p.138). Néanmoins, certains exégètes plus conservateurs considèrent qu'une ambivalence est inhérente au message du prophète préexilique et attribuent tout ou partie des ch. 4-5 à Michée : Keller, Vuillemier (1971) *Michée*; Rudolph (1975) *Micha,* Weiser ($1963^4$) *Hosea* (ce dernier considère quand même 4,6-8 comme postexilique). Pour une histoire de la recherche voir Mason (1991) *Micah,* 27-42; Otto (1991) «Techniken der Rechtssatzredaktion», 120-126; *id.* (1992) «Micha», 695-697; Zapff (1997) *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 4-7.

58 Voir surtout Mays (1976) *Micah,* Renaud, (1987) *Michée,* Wolff (1982) *Micha.*

59 Même introduction en ואתה adressée à une ville (Jérusalem/Bethléem). La souveraineté ממשלה qui vient (4,8), rappelle le gouverneur מושל d'Israël qui sort (5,1). En outre, on retrouve le thème des temps anciens, comme le thème du troupeau se retrouve en 5,3.

60 L'attente strictement messianique est plus nette en Mi 5,1-3. Cela s'explique par le fait que ce texte remonte probablement au début de l'époque postexilique. Les attentes liées à la dynastie davidique étant alors fortes autour de Zorobabel.

61 Ainsi Skinner (1910) *Genesis*, 513-514 mentionne que : «As the first-born, Reuben is endowed with a superabundant vitality, which is the cause at once of his pre-eminence and of his undoing : his energy degenerates into licentious passion, which impels him to the

de Lv 18,8; 20,11; Dt 23,1; 27,20. Cependant, l'acte de Ruben va beaucoup plus loin, puisqu'il constitue une rupture de la structure familiale en portant atteinte aux droits paternels. Bien que ceci fasse partie de la problématique implicite de ces lois[62], les enjeux de pouvoir qu'un tel acte suppose apparaissent beaucoup plus nettement au cours de l'épisode de l'insurrection d'Absalom en 2 S 16,20-23. La prise de possession du harem paternel au vu et au su de chacun marque la volonté d'affirmer ses revendications sur le royaume de son père, tout en ouvrant une lutte qui désormais mène forcément à la mort du père (ou du fils)[63]. La suite du récit le confirme puisque immédiatement après cela Ahitofel propose d'aller tuer David (2 S 17,2).

Le parallélisme entre l'épisode de 2 S 16, 20-23 et celui de Gn 35,22 et 49,4 a souvent été signalé[64]. Cette observation est d'ailleurs confirmée par le vocabulaire de la force violente et de l'insurrection qui apparaît très nettement dans la description de Ruben en Gn 49,3-4. On pense en particulier à שְׂאֵת "force de frappe", עז "férocité", au thème de l'excès יתר et de l'incontrôlable פַּחַז.

Dans la logique même du récit de la Genèse, l'adultère de Ruben appelle une réaction de Jacob devant aboutir à une sanction. C'est ainsi que, déjà à l'époque biblique, le commentaire de cet épisode proposé par l'auteur des Chroniques en 1 Ch 5,1-2 aboutit à la conclusion que Ruben perdit son droit d'aînesse au profit de Juda et Joseph[65]. La grande majorité des exégètes considèrent que la sanction consiste en la perte de la prééminence de Ruben sur ses frères. Ils n'ont certainement pas tort, car, comme l'avait déjà vu le Chroniste, la problématique de l'épisode de 35,21-22. 49,3-4 vise à affirmer, au travers de la déchéance rubénite, que la prédominance est ailleurs. Cependant, nous avons constaté que

---

crime that draws down the curse». De même, Stigers (1976) *Genesis*, 326 ajoute : «Reuben had exhibited the lowest degree of unrestrained carnality by cohabiting with Bilhah». L'exégèse traditionnelle juive (Targ Pal de Gn 35,22; 49,4; Midrash Rabbah Gn 49,4; Rachi Gn 35,22) refuse le caractère sexuel au péché de Ruben puisqu'il ne s'agirait pas d'un rapport sexuel mais de la seule mise en désordre de la couche paternelle au cours d'une altercation relative au statut de Léa. Néanmoins, la sanction s'applique comme s'il s'agissait d'un péché de chair.

62 L'expression גלה כְּנַף אָבִיו (Dt 23,1; 27,20) "découvrir le pan du manteau de son père" signifie porter atteinte aux droits matrimoniaux paternels, donc à la structure même de la famille (pour la symbolique matrimoniale du pan de manteau : Ez 16,8; Rt 3,9).

63 Pour la possession du harem, ou d'une de ses parties, comme signe ou revendication du pouvoir royal, voir aussi 2 S 3,6ss, 12,8, 1 R 2,17-25.

64 Voir en particulier , Brueggemann (1982) *Genesis*, 284, Caquot et de Robert (1994) *Samuel*, 536, Labuschagne (1974) «Tribes», 108, Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342-343.

65 «[1] Fils de Ruben, premier-né d'Israël - il était le premier-né mais quand il eut profané la couche de son père, son droit d'aînesse fut donné aux fils de Joseph, fils d'Israël, et il fut considéré comme ayant perdu son droit d'aînesse. [2]En effet, Juda fut le plus grand parmi ses frères et, de lui, est issu celui qui devint prince, mais le droit d'aînesse était à Joseph» 1 Ch 5,1-2 (traduction TOB). On constate que le Chroniste justifie la supériorité de Juda. D'autre part, il est intéressant de constater que malgré son parti-pris pro-judéen, le Chroniste considère que le droit d'aînesse appartient à Joseph. A ce propos nos remarques p.242.

la traduction généralement retenue du אַל־תּוֹתַר de Gn 49,4a par “tu ne seras plus prééminent” reposait sur un interprétation très discutable de cette forme verbale[66]. A première vue, une telle traduction peut sembler séduisante, puisqu’elle permet de faire figurer la sanction jacobienne au verset 4 de Genèse 49, Pourtant elle pose un problème méthodologique, puisqu’elle est plus déterminée par la signification que l’exégète attribue au texte que par des raisons lexicographiques. Comme nous le verrons plus loin, l’expression de la sanction de Ruben doit probablement être cherchée plus loin en Gn 49,7.

## 2.2.2. SIMÉON ET LÉVI EN GN 49,5-6

5 שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם׃
6 בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל־תֵּחַד כְּבֹדִי
כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר׃

*«5 Siméon et Lévi sont frères, leurs coutelas sont des instruments de violence.*
*6 Que ma vie ne vienne pas dans leur conseil, que mon être ne s’unisse pas à leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes, et par leur volonté ils ont mutilé des taureaux»*

La première partie du verset 5 ne pose guère de problème de traduction. L’affirmation de la fraternité de Siméon et Lévi vise à souligner leur proximité[67]. A première vue, le sens de la seconde partie du verset 5 est relativement clair dans le TM. La locution כְּלֵי חָמָס paraît devoir simplement être comprise comme une génitivale formée de l’état construit de כְּלִי “instrument” suivi de חָמָס “violence”. L’utilisation assez courante de כְּלִי pour désigner une arme[68] vient en outre appuyer cette lecture.
Reste le *hapax legomenon* מְכֵרֹתֵיהֶם, dont la signification a donné lieu à un large débat[69]. La solution la plus simple et la plus couramment retenue[70] consiste à y voir le nom d’une arme précise, un “glaive”, une “épée” ou un “couteau”. Ce

---

66 Voir les exégètes sités *supra* n.30 p.46 et suivante.

67 On aurait tort d’y voir, comme Skinner (1910) *Genesis*; la trace d’une ancienne tradition d’une fraternité exclusive de Siméon et Lévi.

68 כְּלִי ce sens est bien attesté (voir HAL et la *Concordance de la TOB* qui donne 20 occurrences dans le sens d’arme sur les 299 attestation vétérotestamentaires du terme). Bien qu’il n’apparaisse jamais avec חמס, il est fréquemment en état construit cf. entre autres Jg 18,11; 1 S 8,12; Jr 21,4 (“armes de guerre” מלחמה); Ps 7,14 (“arme de mort” מות). L’argument avancé par Gevirtz (1981) «Simeon», 95 pour contester la lecture du TM (non attestation de l’expression “כלי חמס”) n’est donc pas pertinent.

69 Pour un état de la question voir Caquot (1981) «Siméon»; Jacob (1934) *Genesis*.

70 Voir entre autres les traductions suivantes : Pléiade, Maredsous, Second, Osty, Zürcher, Lutherbibel, NewEB, NIV. Cf. aussi note suivante.

mot pourrait dès lors provenir de plusieurs racines sémitiques[71] ou, plus probablement, constituer un emprunt du grec μάχαιρα "coutelas"[72].
Cependant d'autres traductions ont aussi été proposées donnant à מכרת le sens de "choix"[73], d'"intrigues"[74], de "conseils"[75], d'"alliés"[76], de "marchandises"[77], de "vase sacré"[78] ou d'"origines"[79]. La lecture désignant un type d'arme reste

---

71 *krr* (de l'arabe "boule" -> couteau incurvé, sabre) cf. Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 7. *kry*, *krh* (Hébreu "creuser" -> instrument à percer) , König (1919) *Genesis*. *krt* (Hébreu "couper" -> instrument tranchant) Dahood (1961) «MKRTYHM» *id.* (1966) «Hebrew-Ugaritic Lexicography», 418; Pehlke (1985) *Genesis 49*, 147-149 qui y voient un couteau à circoncire. Bien qu'aucune de ces solutions ne se soit vraiment imposée, plusieurs auteurs et traducteurs considèrent sans trancher qu'une solution de ce type doit être retenue. Cf. Delitzsch (1887) *Genesis*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Skinner (1910) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*

72 Cette interprétation se trouve déjà dans *Bereshit Rabba* et chez Rashi. Cependant les exégètes modernes ont rarement retenu cette proposition, sans doute à cause des datations hautes envisagées pour les sentences de Jacob. Cependant, les datations que nous proposons pour ce texte permettent d'envisager une telle influence du vocabulaire grec. Cette interprétation a d'ailleurs bénéficié d'un regain d'intérêt ces dernières années. Cf. Gordon (1955) «Homer», 60; Margalith (1984) «*M$^{e}$kērōtēhem*»; Diebner (1994) «Old Testament», 29; Brown (1995) *Israel*, 342; Soggin (1997) *Genesis*.

73 Cette lecture s'appuie notamment sur la LXX συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν "ils ont parachevé l'injustice par leurs choix". En effet, les traducteurs grecs ont probablement vu en מכרת la racine *krt* (souvent rendu par le verbe grec ἐξαιρέω "extraire", "écarter") précédé de מן. Le terme ἐξαίρεσις peut revêtir au génitif le sens de "par le choix" ou alors être compris (avec la même signification) en deux mots ἐξ αἵρεσις. La LXX ne suppose donc pas un texte consonantique différent du TM pour מכרתיהם. Signalons par contre que le grec suppose la correction de כְּלֵי en כִּלּוּ pour y lire un verbe conjugué (cf. Caquot (1981) «Siméon», 113-114; Rösel (1995) «Interpretation», 59; Wevers (1993) *Notes*, 822).
Plusieurs des significations proposées ci-après supposent cette correction de כלי, laquelle est également attestée par 𝔐. Plusieurs versions anciennes (version arabe du Samaritain Abu Saïd, un targoum samaritain, cf. Caquot) et modernes (BJ98) ont en outre fait dériver מכרת de *krt* au sens d'"alliances".

74 A partir de la racine hébraïque *kry-krh* "creuser" le sens de *mkrh* pourrait être celui de "fosse" et revêtir ici la signification de "piège", d'"intrigue". Cf. Ball (1896) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; BJ73; dans le même sens l'interprétation de Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire* et de Schulz (1987) *Leviten*, 21 ce dernier se basant sur l'arabe *makr* = ruse.

75 Ullendorff (1956) «Contribution», 194 et Barr (1968) *Comparative philology*, 57.270 le dérivent de l'éthiopien *mkr*.

76 De la racine *krt* (couper une alliance) prt. Pi'el fonctionnant en parallèle à "frères". Andersen (1966) «Moabite Syntax», 106-107; Hamilton (1995) *Genesis*.

77 Le terme dériverait alors de l'hébreu *mkr* signifiant "vendre" (Cf. Speiser (1964) *Genesis*; Caquot (1976) «La parole», 11; *id.* (1981) «Siméon», 117), ou de *kry-krh* "creuser", par extention "amasser" (Cohen (1981) «*m$^{e}$kērōtēhem*»).

78 Young (1981) «Ghost Word» le rapproche du terme akkadien *kirru* une sorte de vase fréquemment utilisé dans les rites matrimoniaux (d'où le lien avec Gn 34), il est suivi par Wenham (1994) *Genesis 16-50*.

79 Ce type de traduction se base sur la similitude de מכרת avec le *מְכוּרָה figurant 3 fois en Ezékiel et semblant signifier "origine" : S "en vertu de leur nature"; Ehrlich (1908)

cependant la plus probable. En outre, il est intéressant de constater qu'en dépit de la multiplicité de traductions envisagées, l'unanimité se fait autour du fait que ce verset fait allusion à la narration de Gn 34. Nous reviendrons sur ce point.
Le verset 6aß présente lui aussi une difficulté de traduction. Selon la vocalisation du TM, כְּבֹדִי de (כָּבוֹד) peut être compris dans le sens "ma gloire". Cependant, le parallélisme avec le נֶפֶשׁ de 6aα invite plutôt à le comprendre dans un sens désignant la personne dans son ensemble, une signification bien attestée[80]. D'autre part, le verbe תֵּחַד est issu, si l'on se réfère à la vocalisation massorétique, de la racine יחד "s'unir" (Qal 3 f. sg.)[81]. Quoique quelques auteurs supposent une vocalisation erronée et dérivent cette forme verbale de la racine חדה "se réjouir"[82], le parallélisme des deux strophes de 6a plaide en faveur de la lecture du TM[83]. Finalement la différence de genre entre le sujet כָּבוֹד (masc.) et le verbe תֵּחַד (3 f. sg.) peut s'expliquer par attraction de la locution féminine נַפְשִׁי תָּבֹא[84].

---

*Randglossen,* vol 1, 244. Dans une direction similaire mentionnons encore Emerton (1968) «Difficult». 81-83 qui dérive מכרת du כור attesté à Qumran dans le sens de "matrice" -> ici "dès leurs origines".
Finalement les solutions supposant des corrections majeures du TM sont difficilement justifiables. Cf Procksch (1924[2&3]) *Genesis*; Gevirtz (1981) «Simeon», 95-100.

80 Le terme כָּבוֹד figure plusieurs fois dans les Psaumes pour désigner la personne (16,9; 30,13; 57,9; 108,2 [avec sfx 1sg]). Il apparaît alors en parallèle avec לב "coeur" ou נפשׁ "vie" (Sur cette question, voir Gevirtz (1981) «Simeon», 100-110; Jacob (1934) *Genesis*; Sarna (1989) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*).
La correction de כְּבֹדִי en כְּבֵדִי (de כָּבֵד "foie", "vigueur") ne s'impose donc pas. Pour cette solution, voir déjà la LXX τὰ ἥπατά μου, ainsi que les exégètes suivants Dahood (1955) «Translation»; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Nötscher (1952) «*kābōd*»; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Skinner (1910) *Genesis.*
Il faut cependant remarquer la proximité de ces deux solutions. En effet, en grec (comme en hébreu) les entrailles ἧπαρ désignent le centre de la vie, finalement la personne elle-même. Les parallèles akkadiens ou ougaritiques invoqués par des partisans de l'une ou l'autre des solutions précédentes pour justifier leurs traductions de respectivement כָּבוֹד et כָּבֵד, permettent de supposer que l'hébreu biblique a développé ici deux termes de sens voisin à partir d'une racine sémitique identique. L'alternative n'est donc guère significative. La traduction par "coeur" ou "être" est relativement assurée.

81 Il s'agit de l'interprétation retenue par la plupart des exégètes cf.entre autres, Delitzsch (1887) *Genesis*; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50,* ainsi que la plupart des traductions (BJ, Pléiade, Osty, Centenaire, NewEB, KJV, Zürcher, Lutherbibel).

82 Cf. Gevirtz (1981) «Simeon», 108-109; Watson (1981) «To be Happy», TOB. Dahood (1955) «Gen 49,6a» a tort de dériver cette racine de l'ugaritique *ḥdy* "voir" (cf. Ginsberg (1967) «Lexicographical Notes», 72).

83 Le verbe בוא "venir" sert ainsi de parallèle à "s'unir". Signalons encore l'astucieuse solution de Rendsburg (1982) «Double Polysemy», qui y voit un jeu de mots sur le double sens possible des consonnes de תבא et תחד, rentrer-s'unir, désirer-se réjouir. Un double sens de ce type se retrouverait en Job 3,6. Signalons cependant que si cette proposition semble aisément envisageable pour תחד, lire תבא de la racine אבה bien que possible (chute du א initial et traitement du ל״ה comme un ל״א) est moins évident.

84 Cf. Speiser (1964) *Genesis* (conjugaison erronée par attraction). כָּבוֹד lu exceptionnellemnt comme féminin (Westermann (1982) *Genesis 37-50,* de même mais avec כָּבֵד Dahood (1955) «Gen 49,6a»). Il est également possible de voir dans le TM תֵּחַד un 2msg (Rachi,

Le verset 6a a parfois été considéré[85] comme une glose marginale proche du langage quasiment psalmique que l'on trouve au verset 18. L'insertion de cette "auto-exhortation" peut sembler créer une rupture entre 5b et 6b. En effet, ce dernier, introduit par un כִּי explicatif, reprend et développe ce qui n'était qu'allusion en 5b. Cependant, une telle distinction diachronique ne s'impose pas. D'une part, כִּי peut fort bien expliquer à la fois 5b et 6a. D'autre part, 6a s'intègre fort bien dans la structure en quatre temps qui marque à la fois la sentence concernant Ruben et celle qui concerne Siméon-Lévi[86].
La dernière partie du verset 6 ne pose guère de problème de traduction. אִישׁ et שׁוֹר sont compris comme des collectifs. Le complément d'objet du pi'el de עקר est ici exceptionnellement un bovin plutôt qu'un équidé[87], cependant il signifie la mise hors d'usage, la mutilation du ou des animaux[88].

## *Genèse 34*

Ces versets sur Siméon et Lévi entretiennent de toute évidence des liens avec le récit du massacre des Sichémites en Gn 34. On y retrouve, en effet, l'association de Siméon et Lévi, laquelle n'apparaît dans aucune autre tradition vétéro-testamentaire[89]. De plus, au niveau thématique, la violence reprochée en Gn 49,5-6 ne peut que rappeler celle de Gn 34 et la malédiction proférée en 49,7 paraît difficilement compréhenssible indépendamment de Gn 34. Il semble donc clair à la fois que les deux textes entretiennent des rapports étroits et qu'ils doivent être considérés comme le résultat d'une ou plusieurs mêmes traditions.
Pourtant, l'ensemble Gn 34,1-31; 35,5; 49,5-7 ne peut guère être considéré comme l'oeuvre d'un auteur unique ayant travaillé d'un seul jet. La description précise de la violence figurant en 49,6b, avec sa bipolarité "homme" אִישׁ et "taureau" שׁוֹר, correspond mal au massacre, puis au pillage décrits en Gn 34,25-29.

---

Jacob (1934) *Genesis*) dont le sens serait un ordre adressé à la כָּבוֹד. Rendsburg (1982) «Double Polysemy», 50 y voit quant à lui un forme de 3msg avec *t-* préformatif. Finalement d'autres, tels Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis,* corrigent le TM תֵּחַד en יֵחַד (le ɯ a יחר, de même probablement LXX, pour la discussion cf. Barr (1974) «EPIZW»; Rösel (1995) «Interpretation», 59 et Wevers (1993) *Notes*, 823).

85 Cf. Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Schulz (1987) *Leviten,* 21; Westermann (1982) *Genesis 37-50*. Contre le caractère secondaire de 6a, voir aussi les remarques de Seebass (1984) «Stämmesprüche», 340.

86 Cf. *infra* p.68-69.

87 Au Pi'el, il apparaît encore en Jos 11,6.9; 2 S 8,4; 1 Ch 18,4.

88 Plusieurs traductions précisent même que cette mutilation touche les jarrets de l'animal (TOB, NewEB; cf aussi Krebs (1966) «Stiere» suivi par de Pury (1969) «Genèse XXXIV», 31-32; Péter (1975) «פר», 494). Il ne faut pas y voir une allusion à une mutilation sexuelle à partir de la racine hébraïque עקר (Dt 7,14).

89 Exception faite évidemment les listes tribales dans lesquelles le plus souvent les deux tribus se suivent. Voir en particulier le récit de naissance des douze fils de Jacob (Gn 29,31-30,24).

Quelques remarques sur Gn 34 s'imposent donc. On notera tout d'abord que Gn 34,1-31, auquel il faut en tout cas ajouter 35,5, forme une petite unité indépendante du cadre narratif dans laquelle elle est insérée. Dans la Genèse, les seuls passages qui présupposent ce texte sont d'une part Gn 30,21, un ajout permettant d'insérer Dina dans le récit de naissance des douze fils de Jacob[90], afin de préparer le terrain pour Gn 34,1, et d'autre part Gn 49,5-6. En outre, Gn 35,1 peut fort bien constituer la suite de 33,20. Le massacre des Sichémites peut donc être considéré comme le résultat d'une ou plusieurs traditions indépendantes.

De plus, ce chapitre comporte plusieurs irrégularités qui laissent penser que l'ensemble n'a pas été rédigé d'un seul jet. On constate la présence de protagonistes différents à la fois dans les camps sichémite et israélite. Au verset 6 l'orateur sichémite est Hamor, alors qu'au verset 11 c'est Sichem. Du côté de Jacob, on constate que le patriarche a un rôle relativement effacé à côté de ses fils, parmi lesquels on distingue Siméon et Lévi, les auteurs de la première attaque (versets 25-26) et l'ensemble des "fils de Jacob", les protagonistes du reste du récit. On trouve deux attaques distinctes de la ville de Sichem. En 25-26 Siméon et Lévi massacrent les mâles, Hamor et Sichem, puis reprennent Dina. En 27-29, les fils de Jacob pillent la ville et emportent du butin. Au niveau de la thématique générale du récit, se combinent le thème du déshonneur de Dina et celui plus général des intermariages. Finalement, il est difficile de savoir si le massacre des sichémites est jugé positivement (Gn 34,31; 35,5) ou négativement (Gn 34,30; 49,5-6)[91].

*a. La recherche*

Sans revenir en détail sur les solutions proposée par l'exégèse historico-critique de ce chapitre[92], on peut *grosso modo* tracer les grandes lignes suivantes.

On retrouve très souvent la distinction entre deux sources, l'une impliquant le personnage de Sichem et l'autre celui d'Hamor[93]. Cependant Gn 34 permet difficilement de reconstituer deux récits complets à la fois indépendants et cohérents, ce qui rend cette solution difficilement crédible.

---

90 La présence de Dina s'inscrit mal dans Gn 29,31-30,24. Au contraire des autres enfants de Jacob, on ne trouve aucune considération sur l'étymologie de son nom. Pour le caractère secondaire de Dina cf. entre autres Noth (1930) *System,* 9; de Geus (1976) *Tribes*, 70; Westermann (1981) *Genesis 12-36*; Wahl (1997) *Jakobserzählungen*, 224. La question se pose en termes similaires en Gn 46,15.

91 Jeansonne (1990) *Women*, 87-97 met bien en évidence l'ambiguïté fondamentale de la narration de Gn 34.

92 Pour plus de détails, on se reportera aux travaux de de Pury (1969) «Genèse XXXIV», 5-9.15-19.29-30 et Kevers (1980) «Etude», 40-47.

93 C'est la solution retenue par la critique classique notamment défendue par Wellhausen (1899³) *Composition,* 314-322; Gunkel (1910³) *Genesis*; Eissfeldt (1922) *Hexateuch*; Procksch (1924²&³) *Genesis*, 199-204.543-549; Westermann (1981) *Genesis 12-36.*

Les autres solutions proposées traitent souvent le corps du récit (versets 1-24) différemment de sa finale (versets 25-31). Dans le corps du récit, plusieurs auteurs s'attachent à défendre l'unité de l'ensemble[94], d'autres tout en maintenant l'existence de deux versions distinctes attribuent leur liaison à un stade prélittéraire[95]. Finalement, des exégètes ont aussi soutenu l'idée que la version "Hamor " constituait le résultat du remaniement d'une couche de base[96]. Quasiment tous les exégètes[97] considèrent que la finale, contrairement au corps du texte, a subi au moins une relecture. Le débat se focalise autour de deux points. D'une part, lorsque la question du rapport entre les deux récits du conflit est résolue de façon diachronique, c'est généralement le deuxième (versets 27-29) qui est considéré comme secondaire[98]. D'autre part, Lehming[99] a observé que la mention de Siméon et Lévi était relativement mal ancrée dans le récit et la considère comme une adjonction secondaire à partir de Gn 49,5-7. Ceci suppose que les deux tribus ont été ajoutées aux בְּנֵי־יַעֲקֹב primitifs en 25, en même temps que l'ensemble du verset 30 (et le verset 31 qui en dépend). En outre, il faut mentionner que bien qu'il ne tienne pas Siméon et Lévi pour secondaires au verset 25, E. Blum considère tout de même comme tel le verset 30[100].

94 Pedersen (1926) *Israel,* 521-523; Eising (1940) *Formgeschichtliche Untersuchung,* 295-316; Nielsen (1955) *Shechem,* 241-259 soutiennent la cohérence de tout le texte. Kevers (1980) «Etude», 47-72 soutient la cohérence de 1-26 exception faite de deux ajouts, 13b et Siméon-Lévi au verset 25. Otto (1979) *Jakob,* sp. 170-175 défend l'existence d'une unité de base formée de 34,1*.2-25aα.27-29. Cf. aussi Van Seters (1992) *Prologue,* 278, pour qui seuls les versets 5, 7b et 13 b sont secondaires en 1-26.

95 C'est la solution de Lehming (1958) «Überlieferungsgeschichte» 238-243 et de Pury (1969) «Genèse XXXIV», 27-28 pour ce qui concerne la plus grande partie du récit (pour les ajouts Siméon-Lévi, cf. *infra*).

96 C'est en particulier le cas de Kuenen (1880) «Dina»; Noth (1966[3]) *Pentateuch,* 31, n.99; Blum (1984) *Vätergeschichte,* 214-216.
Wyatt (1990) «Story» est un cas particulier qui va beaucoup plus (trop) loin en postulant 3 relectures d'un texte de base formé des versets 1*.2*.3*.11*.12.14*.18*.19.26*.

97 A part les défenseurs de l'unité complète (Pedersen, Eising, Nielsen).

98 C'est notamment l'avis de Noth (1966[3]) *Pentateuch.* 31, n.99 (sauf 29); Van Seters (1992) *Prologue,* 278. A l'opposé, Otto (1979) *Jakob,* sp. 170-175 et Schorn (1997) *Ruben,* 256-260 tiennent 25-26 comme secondaire. Sur ce point, toute distinction diachronique est cependant rejetée en bloc par Blum (1984) *Vätergeschichte,* 215 (cf. aussi Lehming, de Pury cf *supra*).

99 Cf. Lehming (1958) «Überlieferungsgeschichte», 228-237. Cet auteur a été suivi sur ce point par de Pury (1969) «Genèse XXXIV», *id.* (1983) «La ville»; 225; Otto (1979) *Jakob,* sp. 170-175; Kevers (1980) «Etude», 43.85 *id.* (1990) «Les fils de Jacob», 42; Gottwald (1979) *Tribes,* 373 n.213. Par contre Gunneweg (1965) *Leviten,* 48-51; Strauss (1960) *Untersuchungen,* 118-120.

100 Il se fonde principalement sur le vocabulaire jugé dtn/dtr de ce verset et sur le fait que ce dernier constitue d'une part un élément narratif surajouté (la crainte des habitants du pays, qui dans la trame principale n'entre pas en ligne de compte) impliquant un nouveau rebondissement et nécessitant l'ajout de 35,5 et d'autre part, implique une critique non pas morale (comme dans la fin primitive de Gn 34 c'est-à-dire en Gn 49,5-6), mais pragmatique de l'attitude de Siméon et Lévi. Blum (1984) *Vätergeschichte,* 216-219.

Les remarques que nous venons de faire sur l'état de la recherche montrent qu'en dépit d'observations fort pertinentes sur ce texte, aucun consensus ne se dégage vraiment. Or, des observations liées au lien incontestable unissant Gn 34 et Gn 49 peuvent permettre de sortir de l'impasse.

*b. Relecture favorable au massacre*

On observe qu'en lisant les deux textes de manière synchronique, ces derniers semblent contradictoires. En Gn 49, la violence de Siméon et de Lévi est jugée de manière totalement négative et conduit à la condamnation de 49,7, alors que le texte de Gn 34 sous sa forme actuelle, et en dépit d'un fil narratif qui devrait conduire logiquement à une telle condamnation, n'a de cesse de rendre acceptable le massacre des Sichémites. On trouve en effet, explicitement justifiés à la fois le mensonge et le massacre par une formule insistant sur l'impureté (טמא Pi'el) subie par Dina "leur soeur" (versets 5aα, 13b et 27b). Le verset 7b insiste lourdement sur le caractère illicite de l'acte de Sichem. Le verset 31 laisse le dernier mot à l'auto-justification de Siméon et Lévi. En outre, 35,2.4 semble vouloir inscrire le récit du chapitre 34 dans le cadre de la lutte contre les idoles et finalement, en 35,5, c'est Dieu lui-même qui va protéger les fils de Jacob des conséquences néfastes envisagées par 34,30. Ces indices textuels tendent donc à montrer qu'une main est venue corriger l'image négative de l'action militaire menée contre Sichem, que véhiculaient auparavant Gn 34 et 49[101].

La seconde attaque (versets 27-29) de Sichem doit probablement également appartenir à une couche secondaire. On remarque tout d'abord la rupture évidente entre 26 et 27. En 26, Siméon et Lévi sortent de la ville après avoir massacré les mâles, puis en 27 les autres frères y entrent à nouveau pour la piller. La mention des tués (חֲלָלִים) présuppose clairement 25-26[102]. Cependant, le pillage décrit par 27-29 contredit, en tout cas partiellement, la mutilation des taureaux décrite en 49,6b puisque, au verset 28, le gros bétail (בָּקָר) est emporté comme butin. Par contre la description faite du massacre de Sichem par 25-26 s'harmonise fort bien avec Gn 49,6b. En 34,25b, on trouve la phrase וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר "ils tuèrent tous les mâles", or זָכָר peut désigner à la fois les mâles humains et animaux. De plus, la présentation du raid au verset 25 comme un massacre gratuit, sans butin, est encore soulignée par les reproches formulés en 49,6b qui, au meurtre des hommes, ajoute la mutilation volontaire des taureaux (וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר), un acte de guerre purement barbare et qui, dans une optique de pillage (du genre de celle de Gn 34,27-29), serait contre-productif.

---

101 Cet aspect de la démonstration est partiellement en accord entre autre avec des observations de Blum (1984) *Vätergeschichte*, 216-223 (gloses en 5aα, 13b et 27b. 34,30 et 35,5 retravail "D". 34,31 serait plus ancien, 222 n.60) et Van Seters (1992) *Prologue*, 278 (secondaire, versets 5.7b.13b.27-29.31).

102 Cf. entre autre Kevers (1980) «Etude», 53. La modification du TM en "malades" חלים proposée sans appui textuel par BHS; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Westermann (1981) *Genesis 12-36*, vise à permettre de considérer 27-29 comme la suite du verset 24.

Cet aspect barbare des actes de Siméon et Lévi est en outre souligné par le vocabulaire utilisé en 49,6b. En effet, l'association de l'"homme" אִישׁ avec le "taureau" שׁוֹר[103] constitue une caractéristique du vocabulaire utilisé par les descriptions du massacre des ennemis "voués à l'interdit" (חרם Hif'il). En Jos 6,21, 1 S 15,3 et 22,19 אִישׁ ouvre la liste des humains tués et שׁוֹר celle des animaux qui subissent le même sort[104]. Les actes qui sont reprochés à Siméon et Lévi en Gn 49,6 font donc allusion à une extermination sans butin, conforme à Gn 34,25[105].

Il faut dès lors s'interroger sur l'adjonction des versets 27-29[106]. Ces trois versets décrivent l'intervention et le pillage de la ville par les "fils de Jacob" après qu'en 26 Siméon et Lévi en fussent ressortis[107]. Cette adjonction permet d'associer les autres frères à l'action de Siméon et Lévi. Par cela l'auteur témoigne d'un regard favorable sur le massacre des Sichémites, dont il tient à faire porter la "responsabilité" à tout Israël. Il s'inscrit dans la droite ligne des corrections tendant à justifier la colère des frères, comme les versets 7b, 5aα, 13b, les deux derniers utilisant d'ailleurs une terminologie semblable à 27b avec en particulier l'utilisation du vocabulaire de la טמא "souillure".

Gn 34,30 pourrait certes être considéré comme une préparation à la condamnation de Siméon et Lévi en 49,5-6. Mais comme l'a bien montré E. Blum[108], les motivations des reproches faits aux deux protagonistes sont très différentes de Gn 49. En 34,30 ce n'est pas l'acte qui est critiqué, mais ses conséquences possibles, lesquelles sont d'ailleurs immédiatement levées par 35,5 qui affirme la protection divine. On peut ainsi considérer que l'auteur de 34,30 cherche à expliquer le pourquoi de la colère de Jacob exprimée en Gn 49,5-7, tout en montrant immédiatement son caractère infondé (34,31; 35,5).

Nous proposons donc de considérer Gn 34,27-31; 35,2.4-5 comme des adjonctions secondaires de la même main que Gn 34, 5. 7b. 13b et probablement aussi 23. L'ensemble vise à réhabiliter l'attitude de Siméon et de Lévi. La malédiction de Siméon et surtout de Lévi à la suite de Gn 34 a beaucoup préoccupé le judaïsme intertestamentaire. Les réponses tendent, comme c'est le

---

103 אִישׁ et שׁוֹר, figurent dans le même verset en Gn 49,6; Ex 21,28.29.33.35.37; 22,9; Lv 17,3; 27,26; Jos 6,21; 1 S 14,34; 15,3; 22,19; Es 66,3.

104 En outre, on retrouve en Jos 6,21, 1 S 15,3 et 22,19 le vocabulaire du passage par le fil de l'épée לפי־חרב, ainsi que la mention de l'âne חֲמוֹר, présents en Gn 34,25-26.

105 Néanmoins, contrairement à Jos 6,21, 1 S 15,3 et 22,19, Gn 34,25 ne parle pas de l'extermination des femmes et des autres animaux. L'utilisation du terme רָצוֹן "volonté" en Gn 49,6b fait peut-être allusion à ce côté atypique du massacre de Sichem. L'initiative personnelle des deux protagonistes étant mise en avant.

106 Kevers (1980) «Etude», 59-61 a montré que cette énumération du butin se rapproche du langage de textes tardifs comme ceux de 1 Ch 5,21, 2 Ch 28,8 et surtout Nb 31,7-10

107 Ce pillage est conforme au droit de la guerre exprimé en Dt 20,14.

108 Blum (1984) *Vätergeschichte*, 216s. de Pury (1969) «Genèse XXXIV», 17 présente également des remarques allant dans ce sens.

cas ici, à justifier le massacre[109]. Le problème est de savoir pourquoi les prêtres bénis par Dieu peuvent être maudits par Jacob et ce pour une faute qui, pour beaucoup, ne doit pas être considérée comme telle, puisqu'il s'agit de séparer les Israélites des nations. On peut penser que l'auteur des adjonctions tendant à justifier Siméon et Lévi est issu d'un milieu vivement opposé aux mariages mixtes (dès lors, le massacre des Sichémites lui semble normal). Ce type de problématique et la réponse particulièrement intransigeante qui y est apportée n'est pas sans rappeler les positions d'une partie de la communauté judéenne postexilique, dont on trouve la trace dans les livres d'Esdras et de Néhémie.

*c. La première version du texte*

On peut maintenant s'interroger sur le contenu du texte de Gn 34 et 49, Avant l'adjonction que nous venons de signaler, Gn 34 se terminait au verset 26. La narration présente un fil conducteur extrêmement défavorable à Siméon et Lévi. Au verset 2-3, Sichem couche certes avec Dina la fille de Jacob, mais cela n'est pas présenté comme un viol. Il faut ici s'arrêter sur un problème de traduction. Le premier aspect à prendre en compte tient au fait que le verset 3 insiste sur l'amour de Sichem pour Dina.

3 וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ בְּדִינָה בַּת־יַעֲקֹב וַיֶּאֱהַב אֶת־הַנַּעֲרָ וַיְדַבֵּר עַל־לֵב הַנַּעֲרָ׃

*«Son être s'attacha à Dina la fille de Jacob. Il aima la jeune fille et il parla au coeur de la jeune fille».*

Le verset précédent décrit l'action incriminée de la façon suivante :

2 וַיַּרְא אֹתָהּ שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאָרֶץ וַיִּקַּח אֹתָהּ וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ וַיְעַנֶּהָ׃

*«Sichem, fils de Hamor le Hivite chef du pays la vit»* puis on trouve une série de trois verbes : Les 2 premiers verbes "prendre" לקח dans un sens sexuel et "coucher avec" שׁכב n'ont en soi aucune connotation de contrainte.

Le dernier verbe du verset 2, ויענה (וַיְעַנֶּהָ) vocalisé par le TM comme un Pi'el, est souvent traduit par "violer", mais doit plutôt être compris comme "humilier" pour connoter une relation sexuelle honteuse, car socialement illégitime[110]. Ce verbe permettrait ainsi d'introduire la problématique du rétablissement de légitimité par le rituel de la circoncision. On peut même se demander si ויענה ne doit pas être compris dans un sens proche de "il cohabita avec elle" ou "il lui fit l'amour". Cette forme peut dériver du verbe "habiter" עון (Ex 13,22), signification appuyée aussi par עֹנָה* signifiant "cohabitation" (Ex 21,10)[111].

---

109 Voir en particulier Jdt 9,2-4; Jubilés 30 et Testament de Lévi 5-6 (cf. Standhartinger (1994) «sehen»; Baarda (1992) «Shechem»; Kugel (1992) «Story»; Kugler (1996) *Patriarch*, 10-12. 66-67. 156-158. 201-203; Pummer (1982) «Genesis 34»).

110 Ce point a bien été montré par Bechtel (1994) «Dinah», 23-27, sur la base de l'usage de ce verbe en Dt 22,23-29 et 2 S 13,11-14.

111 Ce point a été relevé par Wyatt (1990) «Story», 435-436. Albert de Pury suggère qu'il est aussi possible de rattacher ce verbe à la racine ענה "exaucer, répondre" qui notamment en Os 2,17 revêt un sens sexuel.

En fait, de nombreux exégètes ont retenu une interprétation impliquant la notion de viol[112]. C'est notamment l'exégèse féministe qui s'est interrogée sur les conséquences de ce fameux "viol de Dina"[113]. Le massacre des Sichémites a alors pu être interprété comme un acte de suprême respect de la Femme. Alors que les fils de Jacob et Jacob lui-même étaient prêts à vendre la jeune fille violentée au violeur désormais amoureux, Siméon et Lévi se sont opposés à la culture "machiste" du temps pour défendre envers et contre tout leur soeur.
Cependant, une lecture féministe devrait plutôt s'interroger sur la négation des désirs de la femme que véhicule un récit où des frères tuent l'amant de leur soeur[114]. Le concept de "viol" est totalement étranger à ces deux versets où aucun autre élément ne témoigne de contrainte. C'est bien plutôt d'une relation illégitime dont il est question.
La suite du texte traite des négociations de mariage entre, d'une part, Jacob et ses fils et, d'autre part, Sichem et Hamor. On y trouve les thèmes de la dot, ainsi que celui de l' intermariage entre les deux communautés,lequel suppose le rituel de la circoncision. Les Sichémites se soumettent de bon gré aux exigences de Jacob et de ses fils. Au verset 24, l'affaire semble dès lors aboutir à un *happy end.* La légitimité de l'acte de Sichem-Dina est en quelque sorte rétablie. La fille de Jacob est en mesure d'épouser un circoncis.
Le verset 25 fait dès lors l'effet d'un coup de théâtre, puisque deux fils de Jacob s'opposent radicalement au résultat négocié et par là au consensus familial. Or, cette fin (versets 25-26) reste "ouverte", car la violente réaction de Siméon et Lévi et le bouleversement de l'ordre familial qu'elle provoque appellent forcément une réponse[115]. Celle-ci arrive logiquement en Gn 49,5-7. La situation est assez similaire à celle de Ruben en Gn 35,21-22a et 49,3-4[116]. Les deux fils qui ont cherché à prendre la place de leur père dans la direction politique du clan vont être déchus de leur rang de deuxième et troisième fils.
On peut encore se demander si la couche de base de ce texte (Gn 34,1-4.6-7a.8-13a.14-22.24-26; 49,5-7) que nous venons d'analyser témoigne également d'une histoire littéraire en plusieurs étapes. Ceci semble difficile à établir avec certitude.
La distinction entre une couche "Sichem" et une couche "Hamor" pose problème. Ses défenseurs considèrent généralement que la strate "Hamor"

---

112 Cf. la liste proposée par Bechtel (1994) «Dinah», n.2.

113 Cf. entre autres Brooks Thistlethwaite (1993) «You May Enjoy»; Graetz (1993) «Dinah»; Kass (1992) «Regarding» Keefe (1993) «Rapes»; Sternberg (1985) *Poetics*; *id.* (1992) «Biblical».

114 On a d'ailleurs souvent relevé qu'après le verset 3 Dina n'est plus que l'enjeu d'un conflit d'hommes cf. entre autres Fewell et Gunn (1991) «Tipping». On peut en outre ajouter que les exégètes anciens comme celui du Testament de Lévi n'ont pas compris l'épisode comme un viol.

115 Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 133 admet d'ailleurs ce point.

116 Cf. *supra* p.48 ss.

intègre le thème de la généralisation des intermariages[117]. Cependant, même si l'on contourne la difficulté de l'interdépendance des deux trames narratives par un modèle considérant la strate "Hamor" comme un remaniement de la couche "Sichem"[118], on comprend mal comment pourrait fonctionner le texte "Sichem" sans le thème du *connubium* général, car alors il n'y aurait aucune nécessité narrative à la circoncision de *tous* les hommes de la ville[119]. En outre, la présence de deux protagonistes chez les Sichémites ne constitue guère un critère de distinction pertinent. La présence du père et du fils - dont les noms respectifs sont déjà présents en 33,19 - paraît "logique" dans un contexte matrimonial. En outre, ce qui peut sembler un discours redondant au lecteur occidental moderne reflète probablement la réalité des négociations de mariage dans l'orient ancien. On peut encore ajouter que Kevers a bien montré l'unité structurelle de l'ensemble des versets 1-24[120].

Reste la question de l'ancrage primitif de Siméon et Lévi dans le récit. L'argumentation développée par Lehming repose principalement sur l'incompatibilité présumée entre l'omniprésence des "fils de Jacob" et l'apparition soudaine de Siméon et Lévi au verset 25[121]. Or, si l'on considère que 49,5-7 constitue la finale primitive du récit, cette incompatibilité disparaît. En effet, le texte des sentences tribales de Jacob joue également sur la notion de "fils de Jacob" qui se rassemblent en 49,2, mais dont une partie, précisément Siméon et Lévi, vont être exclus au verset 7.

A la suite de notre analyse littéraire, nous proposons donc de considérer l'insertion de Gn 34,1-26* dans le cycle de Jacob comme l'oeuvre d'un seul auteur, le même que celui de Gn 49,5-7, qui en constitue la suite logique.

Reste à se demander si l'étude de Gn 34 permet de préciser le contexte idéologique ainsi que la datation de cet ensemble. La problématique développée par 34,1-26* concerne la question des intermariages entre les "fils de Jacob" et le

---

117 Les principaux éléments de cette couche seraient les versets 8-10.15-17.20-23. Elle suppose encore diverses fractions de versets, ceux qui comportent en particulier le nom d'Hamor. Cf. les auteurs mentionnés *supra* n.93 p.58.

118 *Supra* n.96 p.59.

119 Sichem pourrait être circoncis lui seul. Sinon la circoncision de tous les Sichémites devait implicitement ouvrir la possibilité de la généralisation des intermariages (Blum (1984) *Vätergeschichte*, 215 semble admettre ce point en doutant de l'attribution des versets 15-17 à sa couche "Hamor"). Par contre, si l'on admet que la version "Sichem" ne comportait que la circoncision du jeune homme, il faudrait considérer que sa finale ne mentionnait pas le massacre de toute la ville, mais la mort du seul Sichem, voire aucun meurtre.

120 Cf. Kevers (1980) «Etude», 63-72.

121 Sur ce point, on peut relever que Lehming (1958) «Überlieferungsgeschichte» (cf. n.99 p.59) admet que la tradition primitive glorifiait le massacre et que dès lors la traîtrise de Siméon et Lévi n'a pas pu être élargie à tous les frères. Or, l'argumentation que nous avons développée plus haut tend à montrer qu'il est au contraire bien plus probable que la lecture positive du massacre s'explique par le fait que la tradition défavorable à celui-ci ne fut ultérieurement plus acceptable. La possibilité que l'imputation du massacre ait été élargie à tous les fils de Jacob nous semble s'expliquer facilement par une volonté de rendre tout Israël solidaire de Siméon et Lévi et ainsi de justifier leurs actes.

"peuple du pays". Ils est intéressant de constater qu'à ce stade ces populations ne sont pas identifiées aux Cananéens[122]. Or la question des mariages mixtes avec le "peuple du pays" est une question qui ne pose problème qu'à partir de l'époque postexilique. La relecture de Gn 34,1-26* en 34,27-31; 35,5 témoigne d'ailleurs d'une tendance très proche de celle que préconisent les livres d'Esdras et de Néhémie, où les intermariages sont radicalement rejetés[123]. Gn 34,1-26* et 49,5-7 en montrant comment Jacob gère l'événement et en critiquant Siméon et Lévi défendent au contraire, à certaines conditions, la possibilité de tels mariages mixtes. La majorité de la communauté judéenne postexilique paraît d'ailleurs avoir suivi cette voie, puisque Esd 9-10 et Né 13 dénoncent précisément ce qu'ils considèrent comme un débordement général.

Gn 34*, 49,5-7 pourrait donc être interprété comme une sorte de pamphlet opposant une attitude raisonnable à l'égard des non-israélites à une attitude de rejet radical aboutissant à des résultats désastreux et stupides. Les deux versions de Gn 34 témoignent donc du débat qui dut opposer les groupes favorables ou opposés aux mariages mixtes à l'époque postexilique.

D'autre part, selon Gn 34,1-26*, l'intermariage n'est possible qu'à la condition que la population concernée soit ou devienne circoncise (Gn 34,14-17.22). Or le rite de la circoncision comme signe d'appartenance "ethnique" ne joue un rôle central que chez P. On pense en particulier à Gn 17 et Ex 12,44.48 où comme ici on retrouve la possibilité que ce caractère soit acquis par un "étranger"[124].

---

122 Le motif n'apparaît que dans la couche secondaire en Gn 34,30. Comme dans la glose de Gn 13,7 et en Jg 1,4-5, il est traité de manière schématique par la seule mention des Cananéens et des Perizzites. Ailleurs, le texte traite d'habitants du pays. En 34,1 Dina rejoint les "filles du pays" בְּנוֹת הָאָרֶץ et Sichem est qualifié de "prince du pays" נְשִׂיא הָאָרֶץ.

123 Les mariages mixtes de membres de la communauté judéenne postexilique avec des membres du עם הארץ sont violemment refusés en Esd 9-10 et Né 13. Sur la question des mariages mixtes dans la communauté postexilique voir entre autres Eskenazi (1992) «Shadows»; Eskenazi et Judd (1994) «Marriage»; Smith-Christopher (1994) «Mixed Marriage Crisis»; Washington (1994) «Strange Woman».

124 Ces deux passages sont généralement attribués à P, aussi Lv 12,3. On retrouve en Gn 17,10 exactement la même formule qu'en 34,15 : "vous circoncirez tous vos mâles" הב(ו)ל לכם כל־זכר. La circoncision n'est pas une spécificité "israélite" mais constitue une caractéristique répandue chez les sémites de l'ouest (cf. Jr 9,24-25). Par contre les Philistins et les Phéniciens sont considérés comme incirconcis (cf. Jg 14,3; 1 Sam 14,6; 2 Sam 1,20; Ez 32,22-30). Jos 5,2-9 fait de ce rite une des conditions de l'entrée en terre sainte. Signalons encore que Soggin (1993) «Genesis», utilise le thème de la circoncision comme critère pour dater ce texte à l'époque hasmonéenne (conversions forcées).

## 2.2.3. LA MALÉDICTION DE GN 49,7

7 אָר֤וּר אַפָּם֙ כִּ֣י עָ֔ז וְעֶבְרָתָ֖ם כִּ֣י קָשָׁ֑תָה אֲחַלְּקֵ֣ם בְּיַעֲקֹ֔ב וַאֲפִיצֵ֖ם בְּיִשְׂרָאֵֽל׃

*«Maudite leur colère car elle est féroce et leur débordement car il est violent. Je les répandrai en Jacob et je les disperserai en Israël.»*

Ce verset ne pose guère de problème de traduction. Nous avons considéré les כי comme explicatifs plutôt que comme emphatiques[125]. Par contre, on peut s'interroger sur l'identité de son destinateur ainsi que sur celle de ses destinataires. D'autre part, l'unité des deux demi-vers peut également être mise en question.

L'identité du destinateur pose problème surtout pour 7b puisque l'auteur de la malédiction peut fort bien être Jacob, or le patriarche ne peut guère être l'auteur de l'action de répartir et de disperser les tribus, ce que seul Dieu, peut accomplir[126]. Bien que cette observation ait été invoquée pour considérer que cette sentence ait d'abord été indépendante du cadre narratif l'attribuant à Jacob[127] - ou que 7b constitue une adjonction secondaire[128] - elle ne semble pas suffisante pour tirer de telles conclusions. En effet, le Jacob qui s'exprime ici le fait dans une perspective prophétique, comme le laissent clairement apparaître les versets 1 et 2. Il est en outre l'hypostase d'Israël. A ce titre la présence d'une sentence du type de 7b n'est nullement anachronique.

L'unité de 7a et 7b est en outre étayée par le fait que dans l'Ancien Testament une malédiction proférée est le plus souvent suivie d'une explicitation de ses conséquences "pratiques"[129]. On peut ainsi considérer que la malédiction proférée en 7a, dans un contexte et par un personnage "programmatique", appelle la définition de ses conséquences en 7b.

Quant à la question de l'identité des destinataires de cette malédiction, plusieurs arguments peuvent être avancés pour considérer qu'elle concerne non seulement

---

125 Contre Hamilton (1995) *Genesis* et O'Connor (1980) *Hebrew Verse Structure*, 171.

126 La difficulté soulevée par ce qui peut ici sembler être un anachronisme a souvent été relevée. Cf. en particulier Cross et Freedman (1975) *Studies*, 80, n.20; Gunkel ($1910^3$) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 8

127 C'est en particulier la thèse de Zobel (1965) *Stammesspruch*, 8-9.

128 Horst (1930) «Einiges zum Text», 1; Rothstein (1914) *Hebräische Poesie*, 13. Pour un résumé des arguments, cf. Zobel (1965) *Stammesspruch*, 8.

129 Parmi les malédictions proférées en ארור, nous pouvons relever ce type de construction en deux parties en Gn 3,14 - où le serpent est d'abord maudit «entre tous les bestiaux et toutes les bêtes des champs» (verset 14a) avant que les modalités pratiques de cette malédiction ne soient décrites «tu marcheras sur le ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie» (verset 14b) - ainsi qu'en Gn 4,11 avec Caïn, en Gn 9,25 avec Canaan, en Jos 6,26 à propos de la construction de Jéricho, puis en Jr 17,5; 20,14-15; 48,10. Finalement on peut même considérer que ce phénomène se retrouve dans la série de malédictions de Dt 27, 15-26 puisque Dt 28, 16-19 en décrit les conséquences.

Siméon et Lévi mais également Ruben[130]. Premièrement, il faut signaler que, même si la sentence sur Ruben se trouve à la deuxième personne, il n'est guère surprenant que l'on passe à la troisième lorsque sont décrits des motifs généraux sur la tribu éponyme[131]. Dès lors, au verset 7, le suffixe 3 m pl. que l'on retrouve quatre fois pourrait fort bien concerner également Ruben. Deuxièmement, le vocabulaire utilisé dans ce même verset 7 rappelle celui des versets 3-4. On trouve dans les deux cas le terme עז, de plus le עֶבְרָה "débordement (de colère)" (7aß) n'est pas sans rappeler la comparaison de Ruben avec l'eau figurant au verset 4[132]. En outre, l'emphase de la malédiction du verset 7 convient nettement mieux pour exprimer la sanction de Ruben tant attendue depuis Gn 35,22 que le laconique אַל־תּוֹתַר, dont la traduction par "tu ne seras plus prééminent", est rappelons-le extrêmement discutable[133].

D'autre part, comme nous le verrons plus bas[134], la structure d'ensemble des versets 3-7 tend à montrer que le verset 7 constitue l'aboutissement à la fois de 3-4 et de 5-6.

Les conséquences de la malédiction en 7b sont décrites par les deux verbes parallèles חלק (Pi'el) et פוץ (Hif'il). Le second verbe est classiquement utilisé pour décrire la dispersion d'Israël parmi les nations[135], alors que le premier revêt généralement plutôt le sens de "partager", exception faite de Lm 4,16 où le sens de "disperser" est préférable. Quoi qu'il en soit, le parallélisme des deux parties de ce demi-verset indique qu'en l'occurrence חלק (Pi'el) "partager" doit être compris dans un sens proche de celui de פוץ[136].

Il est intéressant de constater que cette condamnation infligée aux trois premières tribus consiste en une sorte d'exil intérieur en Israël et non en une destruction pure et simple. Le rédacteur de ces versets ne remet pas en question la structure dodécatribale d'Israël, mais envisage plutôt la marginalisation de ces entités tribales du fait de leur dispersion et donc leur absorption par les autres membres d'Israël.

---

130 On aurait tort de vouloir amoindrir cette malédiction sous prétexte qu'au sens littéral elle ne concerne pas les éponymes eux-mêmes, mais leur colère. Cette distinction est ici évidemment une figure de langage (contre Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 131).

131 Le même phénomène se retrouve à propos de Juda. En Gn 49,8 l'ancêtre est invoqué en tu אתה, mais dès le verset suivant la tribu est décrite à la troisième personne.

132 Ce terme, signifiant généralement la colère humaine, peut également indiquer le débordement de l'eau, voir Os 5,10. Cette ambivalence se retrouve dans l'utilisation de la racine verbale עבר qui peut aussi désigner le débordement ou le déferlement de l'eau cf. Es 8,7-8; Jon 2,4; Ha 3,10; Ps 42,8; 124,4.

133 Cf. *supra* p.46.

134 Cf. *infra* p. 68-69.

135 La tournure est identique : פוץ Hif suivi de ב + nations (au lieu d'Israël). Cf Dt 4,27; 28,64; Jr 9,15; Ez 11,16 etc...

136 La LXX traduit par διαμερίζω "répartir", "partager". BJ traduit "diviser"; TOB Pléiade Osty "répartir"; Centenaire "disperser"; NewEB "scatter" KJV "divise". Cf. aussi les remarques de Hamilton (1995) *Genesis*.

## 2.2.4. ORGANISATION D'ENSEMBLE

L'examen de la structure des versets 3-4 et 5-6 tend à montrer que les deux sentences relatives à Ruben et Siméon / Lévi forment deux unités parallèles.

*a.* les deux ensembles s'ouvrent par une définition des éponymes en termes de relations familiales. En 3a Ruben est défini comme aîné, en 5a Siméon et Lévi sont présentés comme frères.

*b.* Le reproche principal, brièvement résumé, est ensuite adressé aux tribus (3b // 5b).

*c.* Suit une exhortation formulée de manière négative en אַל־ + jussif (4a // 6a). Dans le premier cas, cette exhortation s'adresse à l'éponyme, alors que dans le second c'est à Jacob-Israël lui-même qu'elle est adressée.

*d.* L'ensemble se termine par la description plus détaillée du crime reproché aux éponymes (4b // 6b), introduite par un כִּי explicatif. Les événements auxquels les deux sentences faisaient allusion (ceux de Gn 35,21-22 et 34) apparaissent alors clairement au lecteur de la Genèse.

La malédiction proférée au verset 7 constitue donc le point culminant des développements relatifs à ces trois tribus.

Le verset 7b fait en outre inclusion avec l'introduction des sentences tribales de Jacob où l'on retrouve au verset 2 le binôme Israël-Jacob associé alors au rassemblement d'Israël qui, ici, fait écho à la dispersion des trois premières tribus. Ce point témoigne d'une volonté rédactionnelle de créer une unité entre les trois tribus dispersées décrites entre les versets 3 et 7.

L'ensemble de 3 à 7 forme donc une petite unité fort bien construite. Par ailleurs les arguments invoqués pour séparer 3-4 de 5-7[137] ne sont pas déterminants pour deux raisons. D'une part, la sanction du verset 7 concerne vraisemblablement aussi Ruben[138]. D'autre part, le fait que le discours indirect soit utilisé dans la sentence sur Siméon et Lévi, au contraire de l'adresse à Ruben, peut fort bien être compris comme une figure de style[139].

En outre, l'unité formée des versets 3-7 s'intègre de manière harmonieuse dans la structure rédactionnelle des sentences tribales puisque 7b renvoie au verset 2 et que l'ensemble de ces versets se conforme à la fiction littéraire du discours d'un père à ses enfants. Le fait est particulièrement visible pour Ruben, mais la mention de la fratrie en 5a permet elle aussi d'insister sur le fait que c'est bien avant tout de fils de Jacob dont on parle. Mentionnons qu'il n'en sera pas de

---

137 On les trouve résumés par Zobel (1965) *Stammesspruch,* 8

138 Cf. *supra* p.66.

139 Le procédé consistant à changer d'adresse se retrouve sous une forme différente avec la question du *Numeruswechsel* du Deutéronome. Pour le *Numeruswechsel* comme figure de style, cf. Lohfink (1963) *Hauptgebot*, 239-258 et le résumé de la question par Römer (1994) «Deuteronomy», 184ss.; *id.* (1995) «Approches», 156ss. On retrouve le procédé dans d'autres textes notamment psalmiques (cf. par exemple au Ps 68).

même pour 49,13-27 qui parlent plus directement des tribus plutôt que des éponymes.
On pourrait même voir dans la malédiction frappant les trois tribus et dans les récits de ses causes une allusion à peine voilée à la série des douze malédictions de Dt 27. Plusieurs arguments vont en ce sens. Tout d'abord, la forme de Gn 49,7a - s'ouvrant en אָרוּר - se rapproche de celle de chaque malédiction de Dt 27,15-26. D'autre part, les motifs des malédictions en Gn 49,3-7 concordent avec les deux types de "péchés" les plus abondamment condamnés par Dt 27. Le péché d'inceste de Ruben correspond à Dt 27,20 lequel ouvre quatre malédictions concernant des déviances sexuelles, et celui de Siméon et de Lévi n'est pas sans rappeler les malédictions liées à la violence et au meurtre de Dt 27,24-25. En outre, les fautes des trois frères reviennent à prendre la place de leur père - dans le harem pour Ruben et à la direction "politique" du clan pour Siméon et Lévi - ce qui renvoie au thème du mépris des parents de Dt 27,16. Finalement, la sanction de dispersion et de perte de la terre envisagée par Gn 49,7b rappelle les malheurs décrits par Dt 28,15-68.
L'analyse littéraire que nous avons développée tend donc à montrer que l'ensemble des sentences sur Ruben, Siméon et Lévi est cohérent et doit être attribué à une seule main, la même que celle qui a conçu et structuré l'ensemble de Gn 49,1b-28a sous sa forme dodécatribale[140]. Quant aux passages qui donnent le contexte narratif de ces versets - à savoir Gn 34* et 35,21-22a - ils doivent être considérés comme des insertions secondaires dans le texte de la Genèse. De plus, nous avons vu, qu'ils sont difficilement compréhensibles indépendamment de Gn 49.
Il s'agit maintenant de s'interroger plus en détail sur le contexte historique qui a pu voir émerger la problématique de ces versets.

## 2.2.5. CONTEXTE HISTORIQUE : L'AFFAIRE DES TROIS TRIBUS

### *La recherche*

L'ensemble Gn 34*; 35,21-22a et 49,3-7 a été utilisé par les historiens d'Israël pour reconstituer la préhistoire des tribus de Ruben, de Siméon et de Lévi.
En ce qui concerne Ruben, Gn 49,3-4 est souvent compris comme le signe de la disparition ou du moins du déclin d'une tribu d'abord importante[141]. Sa position

140 Rappelons que que le caractère prophétisant de l'introduction aux sentences, en Gn 49,1b, correspond beaucoup mieux aux sentences de 49,3-7 (cf. la prophétie du verset 7) qu'à celles beaucoup plus descriptives qui apparaissent dès le verset 13. Cf. *supra* p.36.

141 Voir récemment Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; 292, Vawter (1977) *Genesis,* 459, Westermann (1982) *Genesis 37-50* 255; Hecke (1985) *Juda*, 184; Wenham (1994) *Genesis 16-50.*

de premier né dans les listes généalogiques et dans la plupart des listes tribales[142], ainsi que sa présence dans le Cantique de Déborah (Jg 5,15b-16), sont alors interprétées comme les signes de la place d'abord importante occupée par Ruben parmi les tribus israélites. Outre Gn 49,3-4, son déclin ultérieur serait signalé en particulier par Dt 33,6. Les événements qui auraient induit ce déclin de Ruben ont donné lieu à de multiples hypothèses, et sont, le plus souvent, datés de l'époque prémonarchique ou du tout début de la monarchie[143].

Quant à Siméon, Gn 34* et 49,5-7 ont permis d'une part de développer l'idée selon laquelle la tribu a occupé (de manière sédentaire ou non) la région montagneuse autour de Sichem avant de se déplacer dans le sud de Juda, là où la situent tous les autres textes bibliques qui la localisent et d'y être absorbée par la tribu de Juda[144]. A propos de Lévi, l'ensemble a été invoqué à l'appui de l'hypothèse selon laquelle une tribu "séculière" de Lévi aurait préexisté aux lévites sacerdotaux[145]. Cette polémique anti-lévitique a également été utilisée à

---

142 *Généalogies* : Gn 29,31-30,24 et 35,16-18; 35,22-26; 46,8-27; 49,3-27; Ex 1,2-4; 1 Ch 2,2. *Listes tribales :* Nb 1,5-15; 20-43; 13,4-15; 26,5-51; Dt 33, 6-25; Jos 13-19; Ez 48,31-34; 1 Ch 27,16-22 *Systèmes où Ruben n'est pas en tête :* Nb 2,3-31; 7,12-83; 10,14-28 (arrangement du camp) Dt 27,12-14 (bénédictions-malédictions à Sichem); Jos 21,4-39 (villes lévitiques); Juges 5, 14-18 (Déborah)1 Ch 4-7; 12,24-38.

143 Il n'y a pas lieu ici de discuter en détail ces hypothèses. Signalons cependant que le déclin de cette tribu transjordanienne a été expliqué par des attaques moabites ou ammonites (Bright (1959) *History,* 157; Cross (1988) «Reuben», 47-48, Gunkel ($1910^3$) *Genesis,* 479; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; 291-292), ou par sa rivalité avec Gad (Zobel (1965) *Stammesspruch,* 62-65, de Vaux (1971) *Histoire,* 532-536). La localisation de Ruben d'abord en Cisjordanie, puis son déclin traduit par son émigration en Transjordanie a également été proposé (cf. Noth (1954) *Histoire,* 75-76. Otto (1979) *Jakob,* 182-223 y voit les conséquences des événements dont témoignent la stèle de Merneptah). Plus prudents, Soggin (1993) *Introduction,* 153 *id.* (1997) *Genesis* et Knauf (1994) *Umwelt,* 110 ne se prononcent pas sur les modalités de ce déclin.
Pour une présentation des solutions proposées pour expliquer la polémique développée contre Ruben (attaques des rubenites contre les tribus de Bilha; coutumes matrimoniales rubenites hétérodoxes ...) voir Gunkel ($1910^3$) *Genesis,* 384, Skinner (1910) *Genesis,* 514-515. Récemment encore, Seebass (1984) «Stämmesprüche», 348 a interprété cet épisode comme la condamnation d'une tentative de domination rubenite sur les autres tribus (époque prémonarchique).

144 Cf. entre autres Noth (1954) *Histoire,* 82 ss.; de Vaux (1971) *Histoire,* 492; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 66-72; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol 1, 130.

145 A la suite de Wellhausen ($1883^2$) *Prolegomena,* 148-151 cette théorie a été fréquemment soutenue. Entre autres par Noth (1930) *System,* 33 ss.; id. (1954) *Histoire,* 82 ss.; de Vaux (1960) *Les institutions, Vol. 2*, 226-228; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 70-72; Sarna (1989) *Genesis*; Strauss (1960) *Untersuchungen,* 113-126. La nature du lien entre la tribu séculière et les lévites "sacerdotaux" est sujette à controverse. La thèse d'une tribu séculaire de Lévi a été contestée de manière convaincante par de Geus (1976) *Tribes,* 97-108; Namiki (1976) «Reconsideration», 31; Gottwald (1979) *Tribes,* 373; Gunneweg (1965) *Leviten,* en particulier 78-81; Halpern (1983) *Emergence,* 26-27; Nielsen (1955) *Shechem,* 259-283.
Pour un résumé de ces problématiques cf. Kellermann (1984) «לֵוִי», col. 506-508; Seebass (1991) «Levi», 38-39.

l'appui d'une datation de peu ultérieure à l'éviction d'Abiatar du clergé de Jérusalem[146].

Ces hypothèses historiques doivent être regardées avec beaucoup de méfiance à cause de la fragilité des bases sur lesquelles elles reposent. En effet, Gn 34*, 35,21-22a et 49,3-7 constituent quasiment les seules sources textuelles susceptibles de les étayer[147]. Elles supposent donc que ces textes se basent sur des traditions très anciennes de l'histoire des tribus hébraïques, que la tradition biblique aurait véhiculées fidèlement. Or, sans indices extérieurs, la survivance dans ces textes de traditions archaïques est sujette à caution.

De plus, l'analyse littéraire que nous avons proposée montre que ces trois malédictions de Jacob et les textes qui les préparent (Gn 34*; 35,21-22) occupent, au sein du contexte littéraire dans lequel ils sont insérés tardivement, une fonction spécifique n'ayant pas besoin d'être expliquée par l'existence d'hypothétiques traditions anciennes. Divers arguments tendent au contraire à envisager des datations relativement tardives de l'ensemble[148].

A ce stade il convient de signaler que l'ensemble formé par Gn 34*, 35,21-22; 38 et 49 a été interprété par E. Blum, suivi par D. M. Carr, comme un groupe de textes porteur de préoccupations judéennes[149]. Il se base sur le fait que Gn 34 et 35,21-22 ont des fins ouvertes sur Gn 49,3-7, qui marginalise les trois premiers fils de Léa, permet d'insister sur la primauté de Juda décrite de façon dithyrambique par les versets 8-12. Pour Blum et Carr, le groupe de texte judéen constitue une relecture du cycle originellement "nordiste" de Jacob - Joseph qu'ils situent à l'époque préexilique. Les remarques de Blum s'accordent bien avec l'analyse textuelle que nous proposons de Gn 34*, 35,21-22 et 49,3-7. Son analyse doit cependant être affinée dans deux directions. D'une part, il évite de prendre parti sur l'existence de traditions antérieures. D'autre part, il situe

146 C'est notamment l'avis de Caquot (1976) «La parole», 11.

147 Comme le signalent à juste titre pour Ruben Speiser (1964) *Genesis*, 274; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*, 370, en l'absence de toute allusion biblique ou extrabiblique à un tel contexte, sa reconstitution à partir de ce seul épisode légendaire est beaucoup trop hypothétique.
Ajoutons que les tenants de l'hypothèse d'une tribu séculière de Lévi argumentent aussi à partir des listes tribales avec Lévi. Mais ici aussi, en l'absence d'autres témoignages étayant l'existence d'une tribu lévite séculière, on voit mal pourquoi la présence de Lévi dans les listes tribales ne pourrait pas être comprise comme l'intégration d'un groupe de type "sacerdotal" à la communauté israélite (par contre de Vaux (1960) *Les institutions, Vol. 2*, 227).

148 Voir notre résumé *infra* p.77-80.

149 Blum (1984) *Vätergeschichte*, 228-229.260-261; Carr (1996) *Reading*, 248-253. En soi l'observation n'est pas nouvelle puisque, par exemple, mais à partir d'un paradygme très différent, l'enchaînement avait déjà été observé par Eissfeldt (1922) *Hexateuch,* qui considérait que sa source L comportait ces textes dans cet ordre. Aussi Wellhausen (1899$^{3}$) *Composition*, 60 et d'autres. Une approche similaire à celle de Blum/Carr, se retrouve chez Levin (1993) *Jahwist*, 311-312 et Schorn (1997) *Ruben*, 260-263 et Schmitt (1997) «Josephsgeschichte», 398-399. Chez ces deux derniers auteurs, l'analyse de Gn 34 diffère puisque seuls les versets 25-26.30 sont attribués à la strate judéenne.

l'insertion de ces textes dans le cycle de Jacob relativement tôt, puisque cette opération serait encore préexilique[150].

Nous allons donc reprendre les arguments permettant de situer les paroles sur Ruben, Siméon et Lévi.

## *Ruben et Siméon*

La lecture de ces versets comme une simple étiologie de la disparition de la tribu rubénite en tant que force politique significative et du déplacement, puis de la disparition de celle de Siméon paraît difficilement acceptable aussi pour des raisons internes à Gn 49. En effet, elle ne permet pas d'expliquer pourquoi la polémique est aussi vive. Si, lors de la rédaction de ces épisodes, les tribus de Ruben et de Siméon avaient vraiment été insignifiantes, y aurait-il eu lieu de tirer sur elles à boulets rouges ?[151]

Cette remarque invite à étudier l'épisode de l'adultère de Ruben, et celui du massacre des sichémites non plus comme le reflet de l'histoire des traditions, mais comme motif idéologique utilisé dans le contexte littéraire où il est inséré.

A ce sujet, plusieurs remarques peuvent être faites. Le regard posé par Gn 49 sur Ruben et Siméon semble indiquer un conflit de légitimité très dur. En effet, l'épisode aboutit (Gn 49,7) à écarter en les dispersant ces tribus du sein du "vrai Israël". Dans le contexte de Gn 49, cette déréliction des trois premières tribus offre logiquement la primauté d'aînesse au quatrième frère, Juda[152]. Si, ni la tribu de Ruben ni celle de Siméon ne semblent avoir constitué des forces politiques majeures - comme en témoigne le regard nordiste posé sur Ruben par Dt 33,6 et l'absence de Siméon des listes de Dt 33 et Jg 5 - on peut penser que ces tribus ont représenté d'un point de vue judéen un problème d'identité suffisamment important pour justifier une polémique aiguë. En Genèse 49, seules les trois premières tribus subissent une violente attaque. Les tribus du nord, bien qu'étant la plupart du temps traitées avec une relative indifférence[153], ne sont jamais discréditées de la sorte. Ces observations indiquent que la question rubénite,

---

150 Par contre, chez Schorn (1997) *Ruben*, 256-260 et Schmitt (1997) «Josephsgeschichte», 398-399 la datation de cette strate est postexilique.

151 En ce qui concerne Ruben, Lindblom (1953) «Political Background», 80-81, a raison de considérer que ce texte témoigne de son importance au moment de la rédaction du texte. Néanmoins, cet auteur semblant considérer Gn 49,3-4, comme une description quasi élogieuse de Ruben, minimise la portée polémique du texte. Selon lui, Ruben représente le royaume transjordanien d'Ishbaal dont l'auteur espère la chute.

152 Le raisonnement n'a rien de particulièrement révolutionnaire. Il s'accorde bien avec le consensus exégétique pour lequel Gn 49 est clairement judéocentrique et que les trois premières tribus sont maudites. On le retrouve chez bien d'autres auteurs comme, par exemple ci-dessus p.71-72 les observations de Blum, Carr ou encore Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 133.198.

153 Voir entre autres les remarques de Caquot (1976) «La parole», 12-14 et *id.* (1982) «bénédictions», 68-69, Speiser (1964) *Genesis*, 370, von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*, 368. Ainsi que nos développements dans le chapitre concerné.

siméonite et lévite revêt, du point de vue judéen de ce texte, une importance très grande, sans doute parce qu'il s'agit non pas d'une question de rapports avec de lointains cousins, mais d'un problème interne et contemporain. En effet, d'un point de vue géographique, Ruben et Siméon forment avec Juda le groupe des tribus du sud de la Cisjordanie et de la Transjordanie.

Le début du livre des Juges, un texte probablement postdeutéronomiste[154], présente une problématique assez similaire. Juda opère la conquête de son lot avec Siméon, un lien particulier entre Siméon et Juda. Mais en même temps on observe une perspective assez défavorable à Siméon qui en Jg 1,17 n'obtient qu'une ruine liée à l'interdit (חָרְמָה)[155].

On peut d'ailleurs rappeler que ce groupe de tribus apparaît dans le roman de Joseph. Ruben, Juda et Siméon sont les trois principaux représentants du groupe des frères de Joseph. Ruben et Juda contribuent alternativement à sauver Joseph de la mort (Gn 37,22.26-27), puis se portent garants de Benjamin (Gn 42,37; 43,3-10). Siméon sert quant à lui d'otage lors du premier voyage en Égypte des frères, partageant un sort semblable à celui qu'avait subi Joseph (Gn 42,24; 43,23). De plus, il est remarquable que sur l'ensemble du cycle de Joseph, c'est Ruben qui est le grand perdant. En effet, non seulement il fait partie du groupe somme toute peu reluisant des frères de Joseph, mais en plus il perd son rôle de *leader* des fils de Jacob au profit de Juda. Le motif de la chute de Ruben au profit de Juda, présent narrativement en Gn 37-47, sera explicitement mis en évidence en Gn 49[156].

---

154 La plupart des exégètes ne considèrent pas Jg 1,1-2,5 comme une section originelle de l'historiographie deutéronomiste (Voir les remarques de Römer et de Pury (1996) «L'historiographie deutéronomiste», 100; O'Brien (1994) «Judges», 238.243-246.256 Blum (1997) «Knoten», 206-208). On renverra aux arguments de de Geus (1966) «Richteren 1,1-2,5». Pour Van Seters (1983) *In Search*, 337-342 cette section doit être attribuée à P. Récemment, Lindars (1995) *Judges 1-5,* a attribué cette section à un éditeur dtrN cherchant à harmoniser les données du protoJosué et celles du protoJuges, cette section est donc en grande partie sans valeur historique sur l'époque prémonarchique. Par contre, Guillaume dans son travail de DES présenté à l'Université de Genève en 1998, défend une datation à l'époque de Manassé puis de Josias de Jg 1,1-2,5.

155 Cette interprétation m'a aimablement été suggérée par Philippe Guillaume (Université de Genève) sur la base de ses recherches sur le cadre du livre des Juges. L'auteur de Jg 1,17 pourrait avoir retravaillé l'épisode de Nb 21,1-3 (dont le vocabulaire est très proche). Indiquons cependant que la théorie classique voit dans la notule de Jg 1,17 une tradition ancienne sur l'histoire de Siméon (cf. par exemple la discussion chez Lindars (1995) *Judges 1-5,* 40-42; ainsi que Na'aman (1980) «Inheritance»; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol. 1, 130; de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 495-496; Soggin (1987) *Juges*).

156 Sur la question de la sentence sur Juda en Gn 49,8-12 comme aboutissement de l'ascension de ce dernier dans le cycle de Joseph, cf. nos développements *infra* p.119 ss. Dans son étude de la perte d'influence des aînés dans la Genèse, Syrén (1993) *Forsaken*, 132-133, montre bien que la malédiction de Ruben en Gn 49 s'inscrit dans la suite logique du cycle de Joseph.

## *Lévi*

Pour Lévi la question se pose en des termes différents des deux autres "tribus maudites". On pourrait certes admettre que comme dans les cas de Ruben et Siméon la malédiction vise à mettre en évidence la primauté de Juda. Mais, bien que cette interprétation doive probablement être considérée comme partiellement exacte, elle demeure insuffisante pour expliquer la malédiction proférée à l'encontre de la tribu sacerdotale. Il s'agit donc de s'interroger sur cette polémique contre Lévi et sur le contexte historique qui a pu en être le théâtre[157].
Nous savons qu'à partir de la seconde moitié de l'époque perse, puis à l'époque hellénistique, les lévites ont occupé au sein du judaïsme naissant une place considérable dans l'organisation cultuelle. Le livre des Chroniques pose un regard très favorable sur ce groupe qui est constitué d'une sorte, d'ailleurs assez variée, de clergé mineur distinct du groupe strictement sacerdotal[158]. Néanmoins, dans les Chroniques, la catégorie des lévites intègre parfois aussi celle des prêtres. En ce sens, les Chroniques sont assez proches de P qui distingue les prêtres, "fils d'Aaron", des lévites, tout en admettant que les deux groupes forment la tribu de Lévi[159]. Malgré la tendance de ces deux corpus et d'autres textes de même époque[160] à considérer les prêtres comme un type particulier de lévites et à tenir, au moins symboliquement, tout le personnel lié au culte pour des lévites, on constate que les deux entités ne sont pas homogènes.
De plus, il est intéressant de constater que plusieurs textes postexiliques trahissent un conflit opposant les prêtres aux lévites. Ainsi déjà chez P, l'on trouve plusieurs cas où la proximité de Yhwh est très durement refusée aux lévites, alors qu'elle est accordée aux aaronides. On pense en particulier à Nb 4,15.19-20 ou Nb 16 (sp. versets 3.8) 18,1-7. D'autre part, on trouve dans la description ezékielienne du temple restauré (Ez 40-48) un système hiérarchique subordonnant les lévites aux "prêtres-lévites" - en l'occurrence des sadocites. Ez 44, 10-16 constitue de ce point de vue un texte clé, puisqu'il affirme que la position inférieure des lévites dans le sanctuaire de Jérusalem est la conséquence

157 Sur la question des lévites, leur histoire et leur présentation dans les divers livres bibliques voir en particulier Gunneweg (1965) *Leviten*; *id.* (1969) *History*; Cody (1984) *Ezekiel*, 256-263; Schmitt (1982) «Ursprung»; Abadie (1990) *David*, 164-171; Kellermann (1984) «לֵוִי»; O'Brien (1990) *Priest*, 1-23; Rehm (1992) «Levites»; Seebass (1991) «Levi». Krapf (1992) *Priesterschrift*, 241-257 [dans l'optique de Kaufmann d'un P préexilique].

158 Pour la question des lévites en Chroniques voir Abadie (1990) *David*, 171-178; Japhet (1989) *Ideology*, 90-92; Jones (1993) *1 & 2 Chronicles*, 105-107.

159 Pour la question des lévites chez "P", Gunneweg (1965) *Leviten*, 138-158; Haran (1978) *Temples*, 58-63; Jenson (1992) *Graded Holiness*, 130-135; Milgrom (1970) *Studies*; Les fonctions des lévites dans le temple ne sont pas parfaitement claires du fait que P se conforme à la fiction littéraire d'un sanctuaire mobile. Ce groupe semble fonctionner essentiellement comme garde de la séparation entre sacré et profane.

160 Par exemple, chez Malachie prêtres et lévites ne sont plus clairement distingués, bien que de son temps cette distinction ait constitué probablement encore une réalité "sociologique". Voir les conclusions de O'Brien (1990) *Priest*, 143-145. Aussi Gosse (1995) «L'alliance»; Kugler (1996) *Patriarch*, 18-22.

de leurs péchés au service des idoles[161]. Ce texte dont la problématique est très voisine de celle décelée précédemment chez P utilise pourtant un ton nettement plus dur[162]. Il s'agit probablement d'un texte inspiré par la hiérarchie sadocite du temple de Jérusalem, inséré en Ez 40-48[163].
Dans le même ordre d'idées, on peut encore mentionner le nombre très restreint de lévites recensés en exil, par comparaison aux prêtres (cf. Esd 2,39-40 Né 7,39-43) et leur peu d'empressement à revenir à Jérusalem (Esd 8,15-19). Il faut probablement voir là aussi une forme de polémique contre les lévites ne bénéficiant que très partiellement de légitimité exilique, si importante pour la communauté golah-centrique de la Jérusalem postexilique.
Finalement, les tensions autour de la question lévitique se reflètent encore en Ex 32. En effet, le thème de la violence des lévites, que l'on trouve en Gn 34 et 49, n'a pas d'autre parallèle qu'Ex 32,25-29. Les lévites y sont décrits comme des partisans fidèles de Yhwh massacrant en son nom leurs frères infidèles. Ce passage a été probablement produit par un milieu favorable aux lévites et opposé à celui dont émane Gn 34*. La violence des lévites doit probablement être considérée comme un thème introduit dans le livre de l'Exode à l'époque postexilique[164]. Il fait pendant au motif du sacerdoce universel d'Ex 19-24 (cf.

---

161 Cf. aussi Ez 48,11.

162 Duke (1988) «Punishment» et Cook (1995) «Innerbiblical Interpretation» insistent probablement avec raison sur la dépendance d'Ez 44 vis à vis de Cook interprète même Ez 44,6-16 comme une sorte de midrash de Nb 16-18. Cependant, leurs analyses de ce texte comme non polémique vis-à-vis des lévites sous-estime l'importance de la critique d'idôlatrie formulée en 44,10.12 qui doit probablement être considérée (à côté de Nb 16) comme le fruit d'une exégèse de la littérature dtr. De même le déshonneur de 13b ne peut que se référer aux fonctions serviles décrites en 14. Pour la distinction entre le programme de P et d'Ez cf aussi Gunneweg (1965) *Leviten,* 188-203.

163 La question de l'histoire de la rédaction des chapitres finaux d'Ezéchiel est extrêmement complexe. S'il est probable qu'un noyau remonte à Ezéchiel, il faut sans doute y distinguer plusieurs relectures. Cf. McKeating (1993) *Ezekiel,* 99-104; Lang (1981) *Ezechiel,* 116s. On renverra aussi aux travaux classiques de Gese (1957) *Verfassungsentwurf;* Eichrodt (1959-1966) *Esekiel* et Zimmerli (1969) *Ezechiel.*
Ez 44,10-16 ainsi que les harmonisations du texte antérieur en 40,46b; 43,19a; 48,11aßb corrigent une image du sacerdoce qui n'intégrait pas comme telle la distinction lévites-sadocites. Cf. en particulier Zimmerli (1969) *Ezechiel.*

164 L'absence, ailleurs en Ex 32, d'allusion ou de préparation à l'épisode du massacre par les lévites constitue un indice déterminant du caractère tardif de son insertion dans le chapitre. Pour une datation tardive, de ce travail rédactionel, on renverra entre autre à Aurelius (1988) *Fürbitter,* 66-68 (ne tranche cependant pas définitivement pour 25-29); Blum (1989) «Israël», 276s.; Römer (1992) «Le jugement», 12-14; Valentin (1978) *Aaron,* 289-290; Vermeylen (1985) «L'affaire», 16-18; Weimar (1987) «Goldene Kalb», 133.158-159. Van Seters (1994) *Life of Moses,* 315-317 constitue un cas à part puisqu'il considère que 32,25-29 appartient tout comme le reste du chapitre à son Yahwiste postdeutéronomiste.
Cependant l'origine préexilique de tout ou partie de la tradition concernant les lévites en Ex 32 a longtemps et largement été admise, cf. entre autre Cody (1969) *History,* 151-156; Eissfeldt (1961) «Erzählung», 143; Gunneweg (1965) *Leviten,* 29-37; Lehming (1960) «Ex. XXXII», 40-45; Schulz (1987) *Leviten,* 24-29 [noyau verset 29]; White (1990) «Elohistic»,

19,6 qui est réalisé en 24,5 les adolescents peuvent occuper des fonctions sacerdotales) par l'institution d'un sacerdoce spécifiquement réservé à un groupe[165]. Ce texte suppose donc l'image d'un "sacerdoce" lévitique et s'inscrit dans un contexte qui semble le mettre en concurrence avec celui d'Aaron qui avait, selon 32,25, laissé le peuple à l'abandon.
En cherchant à remonter en deçà de l'époque de l'exil, on s'aperçoit que dès qu'interviennent des textes potentiellement préexiliques - comme en particulier le Deutéronome - les images des lévites et de leur condition sont pour le moins contrastées[166]. En effet, si en Dt des textes décrivant des prêtres-lévites ou des lévites comme des officiants du culte de Yhwh au sanctuaire central peuvent aisément être rattachés aux images du lévitisme postexilique tardif que l'on connaît par ailleurs[167], plusieurs textes du Code Deutéronomique laissent penser qu'en dépit d'un statut qui pouvait être lié au culte, le terme n'était pas automatiquement et exclusivement synonyme de "prêtre"[168]. En outre, les lévites n'étaient pas uniquement cantonnés à Jérusalem, mais étaient caractérisés par leur dispersion dans les diverses régions d'Israël[169]. Finalement, leur statut social est lui aussi assez ambigu, puisqu'ils apparaissent souvent en parallèle avec des personnes dépourvues de revenu comme les veuves, les orphelins et les immigrés. A ce titre, ils peuvent donc bénéficier de la dîme et participer à diverses célébrations[170].
A partir de l'image deutéronomique du lévitisme, mais aussi en utilisant - voire en abusant - de textes comme Gn 49,5-7, Ex 32,25-29, Dt 33,8-11 et Jg 17-18, l'histoire et la situation des lévites à l'époque préexilique a fait et fait encore l'objet d'un large débat[171]. On peut considérer que la thèse d'une tribu séculière primitive distincte des lévites sacerdotaux est aujourd'hui assez largement rejetée[172]. Par contre les avis divergent sur les caractéristiques du groupe social

---

155; de Pury (1994) «Las dos leyendas», 127. Renaud (1998) *L'alliance*, 63-65 attribue ces versets à dtr qui les aurait trouvés dans une source indépendante.
Voir aussi le panorama de la recherche chez Hahn (1981) *Goldene Kalb*, 126-133.140-143.

165 Voir les travaux de Blum, Römer cités à la note précédente. L'expression מִלְאוּ יֶדְכֶם «vos mains sont remplies», (Ex 32,29) indique sans doute l'investiture sacerdotale. (Cf. Cody (1969) *History*, 153-154; Rupprecht (1975) «מלא (את) יד פלני»; Delcor (1971) «מלא», Snijders (1984) «מלא», 882-883).

166 Spécifiquement à propos des lévites en Dt voir Wright (1954) «Levites»; Cody (1969) *History*, 125-134; Abba (1977) «Priest».

167 Cf. *supra* pour le lévitisme en Chroniques et P. Voir Dt 10,8; 17,8-9.18; 18,1-8; 31,9.25.

168 En Dt, l'identification courante "prêtre-lévite" est parfois assez artificielle, comparer Dt 17,9 à 12 ; 18,1-2.6-8 à 3-5 et 19,17 à 21,2.5. D'autre part leur fonction n'est pas toujours liée aux sacrifices (Dt 21,5; 24,8).

169 Cf. Dt 21,5, mais aussi des textes comme Jg 17ss. On peut encore ajouter que malgré un caractère probablement artificiel et tardif, les listes de villes lévitiques (Nb 35,1-8; Jos 21; 1 Ch 6,39-66) vont également en ce sens.

170 Dt 12,12.18-19; 14,27-29; 16,11.14; 26,11-13.

171 Pour un résumé de la problématique voir les articles n.157 p.74.

172 Cf. supra n.145 p.70.

lévitique originel qui néanmoins est généralement considéré, au moins partiellement, comme de nature religieuse[173]. En outre, il n'est guère contesté[174] qu'une partie des lévites ait été responsable à l'époque monarchique de certains sanctuaires. Dans ce cadre, le panorama du Dt peut être interprété dans le contexte de la deuxième partie de la monarchie et peut même refléter en partie la sociologie lévitique et certaines conséquences de la réforme centralisatrice de Josias[175].

Pour notre propos, la difficile question des lévites préexiliques reste relativement secondaire. Mais les signes d'un conflit postexilique plus ou moins larvé quant à la place des lévites dans le temple nous intéresse. Les textes ne nous permettent pas d'en préciser avec exactitude la nature, mais Ez 44, certains passages de "P", ainsi qu'Ex 32,25-29, semblent indiquer que les opposants des lévites sont les membres de la caste sacerdotale de Jérusalem. On peut d'autre part se demander, à partir de la présentation d'Esdras 8,15-19 en particulier, si les lévites n'ont pas appartenu à la population restée dans le pays.

## *Histoire littéraire et datation*

Nos observations exégétiques nous ont conduits à constater que Gn 49,3-7 forme une entité cohérente qui entretient des liens étroits avec Gn 34* et 35,21-22, dont elle constitue la suite logique. De tels liens pourraient s'expliquer littérairement

---

173 Gunneweg (1965) *Leviten,* y voit un groupe social, sans attache au sol, ayant des fonctions d'enseignement et entrant au cours de l'histoire en conflit de légitimité avec d'autres groupes strictements sacerdotaux. Schmitt (1982) «Ursprung», suivi par de Pury (1991) «Le raid», 192-3 tient le lévitisme pour une sorte de groupe violent entièrement dévoué à une forme intransigeante du yahwhisme alors que Schulz (1987) *Leviten*, y voit une sorte de caste élitaire insistant sur la relation avec Yhwh dans le cadre d'un mode de vie axé sur la sainteté de la personne. Quant à Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 92-93, il définit le lévitisme comme une association religieuse plus ou moins organisée comme une tribu vivant dispersée dans le pays. Ils pouvaient soit être prêtres soit s'adonner à des tâches cultuelles secondaires.

174 On peut néanmoins mentionner la position de Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 343-345 qui considère que l'identification de l'ensemble des groupes sacerdotaux aux anciens et prestigieux lévites prémonarchiques s'explique par une fiction littéraire dtr. Sur ce point Albertz ne nous semble pas convaincant. Il suppose que Jg 17-18 (92-93) reflète la situation prémonarchique et qu'ensuite le groupe lévitique aurait disparu (à l'apparition de la monarchie) pour réapparaître comme fiction littéraire après elle.

175 C'est une thèse couramment soutenue : les prêtres lévites des sanctuaires locaux préjosianiques pourraient s'être retrouvés au "chômage" dans une situation sociale proche de celle des immigrés à la suite de la réforme de Josias. Dès lors, les lois Dt les auraient mis au bénéfice de l'aumône publique. En outre, ces lévites sont invités à rejoindre le sanctuaire central (Dt 18, 6s.), ce qui resta probablement une proposition assez théorique voire utopique. Voir. Wellhausen (1883[2]) *Prolegomena*, 123-124.140.147. Aussi Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 343-345 (très proche du schéma bien qu'il considère que le caractère lévitique des groupes sacerdotaux non jérusalémites concernés soit une fiction littéraire); Cody (1969) *History*, 127-136; de Vaux (1960) *Les institutions, Vol. 2*, 220ss (plus nuancé que le résumé présenté ici).

de quatre façons principales. *a)* Gn 49,3-7 pourrait avoir été rédigé par quelqu'un qui connaissait Gn 34* et 35,21-22. *b)* A l'opposé, ces derniers textes pourraient avoir été rédigés afin de constituer le prologue de Gn 49. *c)* Gn 49, Gn 34 et Gn 35,21-22 pourraient avoir été rédigés de manière indépendante mais en se fondant sur des traditions préexistantes voisines. *d)* Finalement, ces trois textes peuvent être l'oeuvre d'un seul et même auteur.

Cette dernière solution est la plus vraisemblable. En effet, Gn 34* et 35,21-22 ont des fins ouvertes puisque le lecteur s'attend à une dernière réaction de Jacob, *"a"* peut donc être exclu. Quant à Gn 49,3-7, il ne serait guère compréhensible sans que des récits antérieurs ne viennent expliquer pourquoi Jacob adresserait des paroles aussi dures à ses trois premiers fils. La solution *"b"* est donc elle aussi invraisemblable. Quant à l'existence de traditions anciennes sur Ruben, Siméon et Lévi, (*"c"*) c'est certes une hypothèse envisageable, mais qui dans le cas qui nous occupe n'est guère crédible. En effet, l'existence de telles traditions n'est pas corroborée par d'autres textes que Gn 34, 35 et 49. Une telle hypothèse ne pourrait donc être tenue pour vraisemblable que si l'on discernait entre Gn 49 et 34-35 des incohérences laissant penser que l'auteur des sentences tribales aurait interprété la "tradition" un peu différemment de celui de la narration. Nos observations montrent au contraire une parfaite cohérence entre le récit de Gn 34 et 35,21-22 et les sentences tribales de Gn 49. L'unité d'auteur est donc la solution exégétique la plus crédible (*"d"*).

Les indices littéraires que nous avons mis en évidence plus haut nous amènent à proposer une datation tardive de Gn 49,3-7; Gn 34* et 35,21-22a. En effet, cet ensemble cohérent de textes est inséré relativement tard dans le texte de la Genèse.

La structure littéraire de 49,3-7 et ses rapports marqués avec le verset 2 indique qu'il faut probablement attribuer sa rédaction à la même main que celle qui est responsable de l'insertion des sentences tribales dans leur contexte actuel.

D'autre part, nous avons montré que ces passages entretiennent des liens avec plusieurs textes généralement considérés comme postexiliques. On mentionnera en particulier le lien terminologique de Gn 35,21-22a avec Mi 4,8 et l'allusion probable à la Jérusalem restaurée[176]. La polémique contre les lévites n'est pas sans faire penser à celle qui figure dans plusieurs textes issus de P ainsi qu'en Ez 44,10-16. La violence des mêmes lévites ne trouve de parallèle qu'en Ex 32,25-29. La problématique liée aux intermariages ainsi qu'à la circoncision soulevée en Gn 34* est également typique de l'époque postexilique[177]. En outre, la nature des faits reprochés aux trois tribus et la malédiction qui en découle présupposent probablement Dt 27. On peut encore ajouter à cela certains indices liés au vocabulaire, comme la possible origine grecque du terme מכרה en 49,5, ou le langage proche de celui des massacres par interdits utilisé en 49,6.

---

176 Cf. *supra* p.51-52.

177 Cf. *supra* p.65.

L'ensemble de textes judéens mis en exergue par E. Blum[178] et ses épigones, et dont Gn 34*; 35,21-22a et 49,3-7(12) font partie, doit donc à juste titre être lu comme une couche secondaire par rapport au contexte non sacerdotal où il est inséré. Une datation préexilique est cependant trop ancienne. Une datation postexilique de Gn 49,3-7, alors que le Pentateuque était sur le point d'atteindre sa forme finale, est plus vraisemblable[179]. Cette datation permet en outre de résoudre élégamment le problème posé par l'insertion de Gn 49 à l'intérieur du cadre sacerdotal des versets 1a et 28b.

Reste encore à s'interroger sur l'existence de traditions antérieures que l'auteur aurait pu utiliser. Nous avons montré plus haut que ces malédictions tribales et les récits qui les préparent s'expliquent parfaitement bien dans le cadre des préoccupations de la période de la rédaction postexilique de ces textes. Postuler une ou plusieurs traditions est donc totalement superflu et improbable.

### *Milieu producteur*

Afin de cerner le milieu producteur de Gn 49,3-7, il faut observer que l'organisation des sentences, en particulier des trois premières, présuppose l'organisation tribale généalogique de Gn 29,31-30,24. En effet, non seulement Ruben est déclaré premier né (49,3), mais ensuite les tribus de Siméon, de Lévi, puis de Juda apparaissent selon l'ordre du récit de la naissance des fils de Jacob. Or, la malédiction proférée à l'égard des trois premières tribus vient bouleverser cet ordre généalogique. Par la dispersion envisagée, les trois premières tribus perdent le privilège d'aînesse et sont en quelque sorte disqualifiées au profit du quatrième enfant, Juda. Il faut probablement admettre qu'à l'époque de la rédaction de ce texte, l'ordre généalogique des éponymes tribaux n'était pas en soi contestable tout en n'étant plus, pour certains milieux judéens, acceptable. On a donc cherché à le corriger au moyen d'une astuce consistant à discréditer les trois premières tribus.

Un phénomène similaire quoique moins véhément apparaît dans le livre des Nombres. Les tribus sont, à cause de l'arrangement du camp, toujours groupées par trois. Or, le groupe dirigé par Juda est déplacé avant celui de Ruben dans les listes de Nb 2,3-31; 7,12-83; 10,14-28; 34,16-29, alors que dans les deux recensements de Nb 1,20-43 et 26,5-51 le groupe rubénite figure en tête[180].

Le fait que ce ne sont que les tribus du sud qui subissent la malédiction laisse penser que la période est caractérisée par un pouvoir judéen suffisamment fort pour ne pas vouloir admettre dans sa zone d'influence de groupes trop autonomes. Par contre, l'attitude peu polémique à l'égard des tribus du nord suppose que la présence d'un second pôle d'influence au nord ne pose pas

178 Cf. *supra* p.71-72.

179 Avec Schorn (1997) *Ruben*, 256-260 et Schmitt (1997) «Josephsgeschichte», 398-399.

180 A ce propos voir nos développements p.262.

encore de problème. Une telle situation semble avoir prévalu durant une grande partie des époques perse et hellénistique.

La nature de la polémique développée à l'encontre de Siméon et Lévi en Gn 34,1-26* et 49,5-6 témoigne d'une attitude plutôt favorable aux mariages mixtes et à une politique religieuse plutôt tolérante. Un enracinement dans un groupe du type de celui dont l'attitude est critiquée par Esd 9-10 et Ne 13 est donc envisageable. Cet ensemble textuel pourrait alors refléter la voix de l'intelligentsia judéenne au pouvoir à Jérusalem durant l'époque perse.

## 2.3. LA TRIBU DE JUDA (GN 49,8-12)

La sentence sur Juda est un passage-clé de l'ensemble des sentences tribales de Jacob. En effet, mise à part la sentence sur Joseph, il s'agit du texte le plus long consacré à une tribu. D'autre part, le ton très favorable qui y est utilisé contraste de manière frappante avec les sentences sur les tribus maudites qui la précèdent, mais aussi avec le style assez neutre caratérisant les sentences sur les autres tribus.

Juda est mis en évidence par le contenu de la sentence qui lui est consacrée, mais aussi par sa place qui, au vu des malédictions proférées à l'encontre de Ruben, Siméon et Lévi, devient celle de l'aîné. Finalement, le caractère prophétique de cette sentence (en particulier les versets 10-12) correspond fort bien au cadre narratif du verset 1b qui présente le discours de Jacob comme une annonce prophétique[1].

La possibilité qu'il s'agisse d'un texte messianique, notamment à cause de la fameuse notice sur Shiloh, en a fait un des passages les plus célèbres et les plus commentés de l'Ancien Testament.

Ces versets 8-12 peuvent à première vue être divisés en quatre petites sous-unités distinctes. Les versets 8 et 9 ressemblent de par leur genre aux brèves sentences tribales classiques figurant en 49,13-21.27. En effet, le verset 8 mentionne les relations entre Juda, ses frères et ses ennemis, en faisant un jeu de mots à partir du nom propre de la tribu. Le verset 9 fait un parallèle entre Juda et l'image du lion. Or, jeux de mots et métaphores animales caractérisent ce que l'on considère généralement comme le genre littéraire de "sentences tribales"[2]. Les versets 10-12 relèvent par contre d'un autre genre, plus proche des bénédictions prophétiques. On peut finalement ajouter que la relation entre les versets 10 et 11-12 ne va pas non plus de soi.

---

1 Cf. p. 36.

2 Cf. p.15 ss.

## 2.3.1. GN 49,8

יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ יָדְךָ בְּעֹרֶף אֹיְבֶיךָ יִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ׃

*«Toi Juda tes frères te célébreront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi»*

L'établissement du texte de ce verset ne présente pas de difficulté[3].
L'ensemble se présente comme un tricolon chiastique de forme ABA' (4+3+4), une construction relativement courante[4]. Les deux parties mentionnant explicitement les rapports intrafamiliaux de Juda avec ses frères encadrent une section sur les rapports de Juda avec ses ennemis. Ce verset définit ainsi les deux faces de la domination judéenne, laquelle reçoit l'hommage d'Israël et simultanément maintient sur ses ennemis une poigne de fer. Il peut donc aisément être tenu pour une introduction programmatique à l'ensemble concernant la tribu de Juda. Il n'y a pas lieu de mettre en question l'organisation de ce verset 8 pour des raisons structurelles comme l'ont proposé notamment H. Gressmann ou S. Gevirtz qui, au vu du parallélisme entre 8aα et 8b, ont voulu déplacer 8aß en fin de verset[5].
Le pronom personnel אַתָּה a parfois été tenu pour secondaire du fait de l'apparente rupture qu'il crée dans le jeu de mots entre יְהוּדָה et יוֹדוּךָ, des difficultés syntaxiques et de la rupture de parallélisme qu'il provoquerait entre 8aα et 8aß[6]. Cependant, ces arguments ne sont guère déterminants. En effet, le pronom tend plus à préparer le jeu de mots qu'il ne crée une rupture[7]. La fonction syntaxique de ce pronom personnel peut être expliquée soit par une

---

3 Ce verset ne présente pas de variantes importantes. En ce qui concerne le אתה, la LXX semble bien avoir traduit un texte comportant la difficulté syntaxique du TM. 𝔐 et LXX ont le pluriel facilitant "tes mains" ידיך. Finalement le redoublement du premier ו de ישתחוו constitue une particularité orthographique du manuscrit L.

4 Watson (1995³) *Classical Hebrew Poetry*, 182-183. Comme ici, ce type de construction marque souvent le début d'une strophe. Voir aussi les remarques de Marx (1995) «Shiloh», 99-100. Caquot (1976) «La parole», 15, a tort d'y voir un procédé rare en poétique biblique.

5 Gressmann (1929) *Messias*, 221 propose simplement de rattacher 8aß au verset 9 de la thématique duquel il se rapproche. Par contre, Gevirtz (1981) «Adumbrations», 22-24 (il est suivi sur ce point par Westermann (1982) *Genesis 37-50* et Soggin (1997) *Genesis*) propose de rétablir un hémistiche parallèle à 8aß à partir du Rouleau de la Guerre de Qoumran (1QM xii, 10). Or s'il est probable que ce passage de 1QM cite Gn 49,8aß, il est bien plus douteux de considérer que le second membre du parallélisme fasse partie de l'original biblique (par ailleurs attesté dans aucun manuscrit). Pour la proposition de Seebass considérant 8a comme plus ancien que 8b voir n.17.

6 Procksch (1924²&³) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 17 et Westermann (1982) *Genesis 37-50* proposent de considérer ce pronom comme une adjonction secondaire. Cross et Freedman (1975) *Studies*, 73.81 pensent devoir corriger massivement le texte pour conserver ce pronom et créer avec 8aα deux vers parallèles pour l'un à 8aß et l'autre à 8b.

7 Voir en particulier Jacob (1934) *Genesis*.

volonté de mettre en évidence les pronoms suffixes des deux mots suivants[8], soit comme une apposition emphatique au nom propre de l'adresse “Juda”[9], soit encore comme le prédicat d'une principale יהודה אתה suivie d'une subordonnée יודוך אחיך[10]. Quoi qu'il en soit le parallélisme 4 + 4 avec le verset 8b invite à tenir 8aα pour une unité syntaxique[11].

Il faut en outre ajouter que אַתָּה joue un rôle important dans l'organisation de l'ensemble littéraire de Gn 49. En effet, ce pronom personnel souligne l'adresse directe de la sentence et l'inscrit clairement dans le cadre de la fiction littéraire d'un père parlant à son fils.

La construction de ce verset 8aα n'est pas sans rappeler l'ouverture de la sentence sur Ruben רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה «Ruben, mon premier né c'est toi» (3aα). La fonction syntaxique du pronom personnel 2msg. n'est certes pas parfaitement identique, mais en 3aα comme en 8aα sa présence permet de souligner la définition donnée de l'identité du personnage. De plus, dans les deux cas, le personnage est défini par sa relation familiale (père-fils au verset 3 et au sein de la fratrie au verset 8). Par cet astucieux rappel du verset 3aα, l'auteur du verset 8 montre que si Ruben est biologiquement l'aîné, c'est Juda qui bénéficie des privilèges de ce statut. C'est donc Juda et non Ruben que ses frères célèbrent. Ainsi cette thématique s'inscrit logiquement après les versets 3-7 qui visaient à jeter le discrédit sur les trois premiers fils de Jacob.

Les deux membres parallèles 8aα et 8b veulent souligner le statut privilégié de Juda parmi ses frères.

En 8aα, le verbe ידה (hif'il) que nous avons traduit par “célébrer” est - à quatre exceptions près sur la centaine d'occurrences - toujours une action de l'homme à l'égard de Dieu. De plus, les trois cas où un homme est le destinataire de ידה décrivent une action du même ordre. En effet, dans le Ps 45,18 le roi destinataire de cette “célébration” est quasiment décrit comme un dieu (cf. verset 7), alors qu'en Ps 49,19 et Job 40,14 le texte est éminemment ironique : ni le riche, ni Job

---

8 C'est la solution retenue par GesK 135e et suivie par Gunkel (1910³) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 10. Les traductions qui ne restituent pas la présence de ce אתה se basent probablement sur une telle interprétation, cf Second, Mardesous; Centenaire, NRSV. Cette solution s'appuie notamment sur la construction similaire figurant en Dt 18,14.

9 BJ; Darby; Osty; Synodale; Zürcher. Nous retenons cette solution pour notre traduction.

10 C'est notamment les solutions retenues par les traductions du type “Juda c'est toi que tes frères célébreront”. Cf. Caquot (1976) «La parole», 14; TOB; Pléiade. Cette solution peut être soutenue à partir du découpage de BHt.

11 On peut cependant ajouter que certains auteurs pensent devoir diviser 8aα en deux propositions totalement distinctes. Westermann (1982) *Genesis 37-50* traduit la forme finale du texte par “Juda bist du; dich preisen deine Brüder”, אתה fonctionnant comme prédicat de Juda, cf. aussi Lutherbibel. Andersen (1970) *Hebrew Verbless Clause*, 42, suivi par Hamilton (1995) *Genesis*, traduit “Juda : you are the one whom your brothers praise(d)”, estimant que Juda est le titre de l'ensemble, אתה jouant seul le rôle de la principale. Ces deux propositions présentent l'inconvénient de ne pas respecter le parallélisme 8aα 8b et de créer une rupture dans le jeu de mots.

n'ont un droit légitime à recevoir l'action de ידה[12]. L'utilisation de ce terme en Gn 49,8 s'explique certes par l'allitération qu'il crée avec le nom propre de Juda[13], mais l'effet littéraire ainsi produit permet d'insister de manière extrêmement forte sur le statut élevé de Juda parmi ses frères. Le verbe utilisé par 8b souligne aussi la prédominance judéenne, puisque la prosternation חוה (hištaf'al) constitue toujours un acte de respect marqué à l'égard d'une personne supérieure (Dieu, roi etc...)[14].
Une phrase parallèle à 8b se trouve dans la bénédiction accordée par Isaac à Jacob en Gn 27,29aγ. En reprenant le thème de la domination du patriarche sur son frère[15], Gn 49,8 inscrit Juda dans la ligne des trois patriarches.
On peut donc conclure que les deux membres parallèles 8a // 8b affirment fortement la prééminence judéenne sur Israël, symboliquement représenté par les frères et "les fils de ton père"[16]. Cet ensemble de remarques permet d'écarter les

---

12 Voir Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 135. Le sens "non théologique" envisagé par Westermann (1971) «ידה», col. 674-675 est purement spéculatif et néglige le caractère ironique de Jb 40,14 et Ps 49,19. Cette théorie ne repose finalement que sur l'interprétation "westermanienne" de Gn 49.

13 En Gn 29,35 on retrouve le même jeu de mots mais dans ce texte le ידה est adressé à Yhwh.

14 Contrairement à la LXX qui utilise fidèlement le verbe προσκυνέω "se prosterner", le Targoum Onkelos cherche à minimiser le sens de חוה en le lisant comme une simple salutation. Cf. Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos,* 284; Golomb (1987) «*l^ehi·taΩ^awôt*», 110.111.116. Certaines traductions modernes vont dans le sens du Targoum comme par exemple BJ qui traduit par "s'incliner".

15 La formulation est la suivante : וְיִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ «les fils de ta mère se prosterneront devant toi». L'évident parallélisme littéral avec Gn 49,8 suppose une dépendance littéraire des deux textes. Comme le phénomène inverse s'explique mal, il est probable que Gn 49,8 réutilise la formule de Gn 27,29 tout en l'adaptant au contexte polygame de la "famille de Jacob". L'origine de la sentence de Gn 27,29 est très discutée. Parmi les auteurs récents, mentionnons que Blum (1984) *Vätergeschichte,* 191-193 considère qu'elle fait partie des traditions utilisées par sa *Jakoberzählung* au cours de la première partie de la monarchie, que Westermann (1981) *Genesis 12-36,* y voit une pièce indépendante, prémonarchique, intégrée secondairement dans le cadre narratif, que Levin (1993) *Jahwist,* 213 la tient pour une adjonction secondaire à son Yahwiste reflétant les conflits judéo-édomites de l'époque exilique et postexilique, alors que pour Van Seters (1992) *Prologue,* 286-287 il s'agit d'un écho des bénédictions royales introduit par son Yahwiste du 6-5ème s.

16 On peut relever que la majorité des exégètes défendent une telle interprétation. Voir notamment Caquot (1976) «La parole», 1.14-15; Gevirtz (1981) «Adumbrations», sp. 37; Gunkel (1910³) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Lindblom (1953) «Political Background», 83 von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Sarna (1989) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 79-80. Cette interprétation explique que ce verset ait souvent été daté d'une époque monarchique judéenne forte (davidico-salomonienne). Nous reviendrons plus loin sur ces questions de datation, voir *infra* p.130 ss.
On peut ajouter que même Good (1963) «Blessing», 432, considérant l'oracle de Juda comme ironique, hésite à lire de cette manière le verset 8 décidément trop laudatif et le tient pour un ajout (Coppens (1967) «Le prémessianisme vétérotestamentaire», 166 utilise aussi l'argument dans sa critique de Good). Par contre Carmichael (1969) «Some Sayings», 438-439 va jusqu'au bout de la lecture ironique et voit en 8b une allusion à l'épisode de Gn 37,5-11. Nobile (1989) «Le benedizioni», 504-505 inverse l'ironie pour voir en ce verset

interprétations cherchant à montrer qu'aucune prétention judéenne à la domination d'Israël ne figure dans ce verset[17].

Pour exprimer la soumission de l'ennemi, 8aß - qui figure au centre du tricolon chiastique - utilise une combinaison d'images bibliques classiques. En effet, le motif de la nuque עֹרֶף de l'ennemi אֹיֵב se retrouve notamment en Ex 23,27; Jos 7,12; 2 S 22,41 et Ps 18,41. De plus, la main יָד comme instrument de soumission de l'ennemi est aussi un thème très courant[18]. On peut en outre ajouter que le יָדְךָ "ta main" prolonge la paronomase יְהוּדָה - יוֹדוּךָ présente en 8aα[19].

L'identité de l'ennemi n'est pas explicitement précisée en 8aß. Il serait cependant réducteur de ne vouloir identifier ces ennemis qu'avec des voisins non-israélites de Juda[20]. En effet, l'hommage rendu par les frères témoigne de la place prépondérante de Juda au sein d'Israël (8aα-8b). Or, la domination des ennemis, insérée au centre du verset (8aß), entretient logiquement un lien de cause à effet avec cette prépondérance. La domination sur un ennemi extérieur peut certes expliquer la supériorité judéenne par rapport à ses frères, mais il est même bien possible de voir dans ces ennemis des israélites contraints de lui rendre hommage. La main de Juda peut donc reposer sur tous ses ennemis potentiels, qu'ils soient du dehors ou du dedans. En d'autres termes, à moins d'interpréter Gn 49 comme une description idyllique d'un Israël profondément uni[21], on ne peut exclure que les ennemis puissent aussi faire partie des "frères" de Juda, voire de la tribu judéenne elle-même.

---

une critique des prétentions démesurées de Joseph en Gn 37. Nous discuterons p. 117 ss. la lecture ironique de Gn 49,8-12.

17 C'est notamment le cas de Westermann (1982) *Genesis 37-50,* qui estime que la célébration et la prosternation serait une simple marque d'hommage des tribus face à la victoire de Juda décrite en 8aß. Ceci lui permet de dater l'ensemble du verset de l'époque prémonarchique. Un argument semblable se retrouve chez Seebass (1984) «Stämmesprüche», 344-346 à la différence que celui-ci ne voit qu'en 8a (+10-12) un texte sans prétention impérialiste judéenne. 8b (+9) serait par contre une adjonction secondaire d'époque davidique impliquant une perspective opposée. Timm (1989) *Moab,* 145 et Beyerle (1997) *Mosesegen,* 109 se rallient à cette opinion.

18 Ce thème est fortement présent dans la littérature deutéronomiste, il n'y est cependant pas confiné. Par exemple Dt 21,10; Jos 21,44; Jg 2,18; 3,28; 8,34; 1 S 12,10-11; 2 S 18,19; 2 R 17,39; Jr 19,7; 20,4; 34,20; 44,30; Ps 18,1; 21,9; Né 9,28. Jos 7,7-8 combine les deux motifs.

19 Voir Albright (1968) *Yahweh,* 17-18; Gunkel (1910³) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche,* 17; Marx (1995) «Shiloh», 100. Andersen (1970) «Orthography», 344 a sans doute tort de voir en ידך une lecture parallèle défective de יוֹדוּךָ, les deux hémistiques 8aα et 8aß n'étant pas organisés sur un mode parallèle. En outre, on ne voit guère en quoi la main serait incongrue dans ce contexte.

20 Comme le font notamment Gunkel (1910³) *Genesis*; Marx (1995) «Shiloh», 100; Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 137; Pomykala (1995) *Davidic Dynasty Tradition,* 23; Sarna (1989) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 10.

21 Ce que le caractère ambigu ou franchement hostile de certaines parties de ce texte rend difficilement soutenable.

Finalement, on remarquera que cet hémistiche 8aß permet de faire le lien avec le verset 9 où l'on retrouve le thème de la force dominatrice de Juda.

## 2.3.2. GN 49,9

גּוּר אַרְיֵה֙ יְהוּדָ֔ה מִטֶּ֖רֶף בְּנִ֣י עָלִ֑יתָ כָּרַ֨ע רָבַ֧ץ כְּאַרְיֵ֛ה וּכְלָבִ֖יא מִ֥י יְקִימֶֽנּוּ׃

*« Tu es un jeune lion Juda, à cause de la proie, mon fils, tu es monté. Il s'est accroupi, il s'est couché comme un lion et comme un lion qui le fera lever ?»*

Le verset 9a fait le lien avec le verset 8 et le cadre narratif du chapitre 49, puisqu'on y retrouve l'adresse directe d'un père à son fils. En outre le motif du lion face à sa proie s'inscrit logiquement après l'affirmation de la domination des ennemis de 8aß, un lien encore souligné par l'assonance de טֶרֶף "proie" avec עֹרֶף "nuque"[22]. Le motif littéraire du père s'adressant à son fils permet aussi d'expliquer la présence de l'expression גּוּר אַרְיֵה. Le contexte implique certes que l'on comprenne plutôt "jeune lion" que "lionceau" - a cause du motif de la chasse présent en 9aß et typique des activités d'animaux proches de l'âge adulte - mais l'expression véhicule indéniablement une nuance de filiation et de jeunesse[23]. Le verset 9b reprendra l'image, mais décrira simplement un lion adulte.

D'autre part, il est probable qu'il faille interpréter l'hémistiche nominal 9aα sur la base de l'hémistiche parallèle verbal de 9aß, donc comme une adresse directe à Juda[24]. Ainsi le passage à la 3ème p. sg. ne se ferait qu'à partir de 9b.

Les principales difficultés de lecture qui affectent ce verset figurent en 9aß. Plusieurs auteurs considèrent que l'adresse directe בְּנִי עָלִיתָ crée une rupture dans un ensemble qui primitivement compare Juda à un lion à la 3 p. sg. Cette rupture aurait été provoquée par l'insertion du dit dans son contexte littéraire. Malheureusement, les corrections nécessaires au "rétablissement" de l'oracle primitif sont importantes et très spéculatives[25]. Elles doivent donc être rejetées,

---

22 Point relevé par Marx (1995) «Shiloh», 103.

23 Cet aspect de jeune lion adulte est notamment souligné par Skinner (1910) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 12. Par contre Westermann (1982) *Genesis 37-50* considère l'expression comme un synonyme de lion.

24 La nominale גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה devrait alors être traduite «Tu es un jeune lion Juda» au lieu du classique «Juda est un jeune lion». Cette seconde solution est de loin la plus généralement retenue et paraît plus logique si l'on considère 9aα indépendamment de son contexte. Cependant, dans notre traduction nous avons retenu la première, car elle s'adapte nettement mieux au contexte tout en étant syntaxiquement admissible - le sujet pronominal peut être implicite (on peut ajouter que quelques traductions suivent cette proposition cf. TOB, Synodale, NewEB).

25 C'est notamment le cas des corrections de Kittel (1959) *Stammessprüche,* 14 (מְטָרֵף בְּנֵי עָלוֹת qui peut être traduit «déchirant des jeunes animaux (littéralement "fils

ce d'autant plus que 9a se comprend fort bien sous sa forme massorétique[26]. Néanmoins la formulation מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ présente une ambiguïté syntaxique qui a conduit à des traductions très différentes. La première lit עלה dans le sens de "grandir", prenant le מִן de manière causative[27]. La traduction de l'hémistiche 9aß peut être «mon fils tu grandis grâce aux proies» : cette solution présente l'avantage de prendre pleinement en compte l'expression "jeune lion" de l'hémistiche précédent. Le jeune grandit (9a) avant d'être adulte (9b). La principale difficulté tient au fait que עלה au Qal dans le sens de "grandir" n'est attesté que pour la croissance végétale[28]. Une lecture plus assurée prend donc עלה au sens courant de "monter" et la préposition מִן comme expression de la séparation[29]. L'interprétation classique voit donc en 9aß une description du lion remontant, après avoir déchiré sa proie, vers son gîte montagneux, où il se couchera (9b). La traduction est alors «Mon fils, tu montes de la proie»[30]. Le défaut majeur de cette lecture tient au fait que l'on ne comprend pas très bien pourquoi décrire un lion remontant chez lui pour s'y coucher. Une image de violente attaque ou de festin eût été plus adaptée à l'animal et surtout au thème de la proie. Peut-être faut il donc prendre מִן dans son acception de position «tu montes à (vers) la proie»[31] ou alors tout de même dans son sens causatif «tu montes à cause de la proie»[32]. Cette solution permet d'interpréter ce demi-verset

---

d'allaitantes" [part fém pl. √עול])»), de Zobel (1965) *Stammesspruch,* 11-12 (מִטֶּרֶף בְּנָוֶה עָלָה «remontant d'une razzia טרף dans la prairie») et récemment de Westermann (1982) *Genesis 37-50* (מטרף בגי עלה «il monte de la chasse טרף dans la vallée גַּי»). Gressmann (1929) *Messias*, 221 considère 9aß comme une glose.

26 Comme nous l'avons vu il permet de faire le lien entre 8 et 9b. En outre, comme l'a bien souligné Caquot (1976) «La parole», 16-17, un changement de personne même abrupt est courant en poétique biblique. Voir aussi n.139 p. 68.

27 C'est l'avis de Gunkel (1910³) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis,* Procksch (1924²&³) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Sarna (1989) *Genesis*; Sellin (1944) «Judaspruch», 60; Speiser (1964) *Genesis*; et les traductions de NEB, Zürcher.

28 C'est déjà la critique de Ball (1896) *Genesis.* Dans Ez 19,3 - un texte souvent invoqué à l'appui de cette lecture - le עלה est causatif (Hif) ce qui rend donc le parallélisme douteux. Voir aussi les critiques de Caquot (1976) «La parole», 16; König (1919) *Genesis.* Wolff (1976³) *Hosea,* propose aussi le sens métaphorique d'une croissance végétale pour Os 2,2.

29 Comme dans l'expression עלה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם «faire monter de la terre d'Egypte» (Ex 33,1). Cf. aussi 1 S 2,8; 2 S 12,17.

30 C'est la solution classique retenue entre autres par Caquot (1976) «La parole», 16; Cross et Freedman (1975) *Studies*; 82; Delitzsch (1887) *Genesis*; Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Smyth (1945) «Prophecy», 292-293; Soggin (1997) *Genesis* et par les traductions TOB, BJ, Osty, Centenaire, Pléiade, NRSV, NewEB, KJV, Lutherbibel.

31 Ce sens de מִן est principalement attesté avec les noms désignant les points cardinaux [מִקֶּדֶם «à l'est» (Gn 2,8; 12,8)] ou des zones géographiques [מִצַּד «à côté» (Jos 12,9; 1 S 6,8)]. Un tel usage avec le terme "proie" serait donc assez atypique. On signalera cependant que la Vulgate *ad praedam* a retenu ce sens.
La traduction «tu montes *avec* ...» (Centenaire, Synodale), nous paraît incompréhenssible sans corriger la préposition du TM.

32 On retrouve peut-être un usage parallèle du sens causatif de מִן en Gn 49,12.

comme une description d'une chasse. Le lion monte (de son gîte)[33] pour chasser. On peut encore ajouter, toujours à propos de 9aß, qu'il vaut mieux lire טֶרֶף dans le sens précis de "proie" plutôt que comme une métonymie pour le carnage ou le pillage[34]. Quant à la LXX, elle ne traduit probablement pas un texte consonantique différent du TM de 9aß, mais en propose probablement déjà une lecture faisant référence à Es 11,1 ou Ez 17[35].

Le verset 9b est construit en terrasses, c'est-à-dire que le premier mot du second hémistiche reprend le dernier du premier. Ici la reprise se fait par l'utilisation des deux synonymes אַרְיֵה et לָבִיא "lion" accompagné du préfixe כְּ[36]. Le genre de לָבִיא est ambigu en hébreu biblique[37]. Ici, comme en Dt 33,20, il est accordé au masculin. Une traduction suivant ce genre est donc plus vraisemblable, en outre, elle accentue la synonymie avec אַרְיֵה[38].

La première partie de 9b indique, grâce aux deux verbes כרע et רבץ (ce second terme est généralement appliqué aux animaux), que le lion se couche. La seconde partie est formée d'une question rhétorique מִי יְקִימֶנּוּ «qui le fera lever ?». L'image du lion couché peut être comprise de deux manières. Elle peut indiquer le calme après la chasse, l'interrogation rhétorique finale souligne alors

---

33 Les partisans de la lecture «il monte de la proie (pour aller à son gîte)» peuvent invoquer Ct 4,8 pour situer les gîtes en montagne (donc au-dessus des terrains de chasse). Pour la lecture proposée ici, qui suppose que le lion doit monter vers ses terrains de chasse, on invoquera plutôt Jr 49,19 // 50,44.

34 Ce terme ne désigne jamais une action, mais seulement un objet résultant d'une action. Voir les remarques de Caquot (1976) «La parole», 16. Ce type de traduction (carnage) est encore assez répendu, voir TOB, Pléiade, Osty, NewEB, on la retrouve dans plusieurs traductions anciennes (α', σ', 𝔖, ℭ). La traduction que nous proposons met en évidence le lien possible entre notre verset et Gn 37,33, cf. p.117 ss.

35 Bien que le contexte marqué par le thème du lion rende la lecture טֶרֶף "proie" quasiment certaine, la LXX (et 𝔗) a lu טָרָף et traduit βλαστός "une pousse", témoignant ainsi d'une lecture messianisante qui sera abondamment reprise par l'interprétation chrétienne. Cf. Rösel (1995) «Interpretation», 61-62; Harl (1986) *Genèse,* 308.

36 Cf. Watson (1995$^{3}$) *Classical Hebrew Poetry,* 208-213. Ce type de construction utilise le plus souvent la reprise du même mot plutôt qu'un synonyme.

37 Parmi les 12 occurrences du terme (Gn 49, 9; Nb 23, 24; 24, 9; Dt 33, 20; Es 5, 29; 30, 6; Ez 19, 2 [vocalisé לְבִיָּא]; Os 13, 8; Jl 1, 6; Na 2, 12; Jb 4, 11; 38, 39) seuls Ez 19 et Na 2 sont clairement féminins. Dans les autres cas l'accord est ambigu ou se fait au masculin. Les dictionnaires reconnaissent généralement l'ambiguïté du genre de לביא (cf. BDB, Ges17), laquelle se retrouve dans d'autres langues sémitiques (cf. les exemples de HAL, qui opte pour une traduction féminine, et Hoftijzer et Jongeling (1995) *Dictionary*, qui donne *lb'* au masculin). Pour une traduction au masculin voir aussi les développements de Soggin (1997) *Genesis*. En hébreu, la distinction avec d'autres termes voisins se joue peut-être aussi au niveau de la race (cf. Koehler (1939) «Lexikologisch-Geographisches», 121-124).

38 On reconnaîtra cependant que le suffixe du dernier verbe peut être masculin pour renvoyer à Juda. La traduction "lionne" adoptée par de nombreux exégètes (entre beaucoup d'autres, Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Smyth (1945) «Prophecy», 293; TOB, BJ...) n'est donc nullement absurde. La lecture d'un masculin est adoptée par Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*. Les traductions anciennes ne permettent pas de trancher, la LXX semble y voir un masculin au sens proche de גּוּר alors que TO a un féminin.

le calme et la tranquillité d'un animal suffisamment puissant pour que personne ne puisse troubler son repas. L'image décrit alors la paix et le bien-être de celui qui est repu[39]. Mais le lion couché peut aussi être celui qui se tapit à l'affût et qui guette sa proie avant de s'élancer sur elle. La réponse à la question «qui le fera lever ?» est alors l'envie et le besoin de chasser, l'attrait de la proie. Ce double sens n'est vraisemblablement pas le fruit du hasard, car il rappelle les deux faces de la description de Juda au verset 8. Celui-ci reçoit pacifiquement l'hommage de ses frères, mais fait reposer une main de fer sur la nuque de ses ennemis.
Par contre, l'interprétation de la question rhétorique de 9bß comme un appel implicite au réveil de Juda sollicite de manière peu crédible le texte, puisqu'elle suppose que ce verset dresserait un tableau négatif de Juda[40].

## *La métaphore léonine*

A l'époque biblique, on rencontrait relativement couramment des lions en Palestine[41]. Ces animaux et leurs moeurs étaient donc bien connus des habitants de la région. L'utilisation abondante de la métaphore léonine n'a donc rien de surprenant. On la trouve pour symboliser la royauté[42] ou comme motif de représentation théologique[43]. Mais le lion peut aussi symboliser - en particulier dans l'Ancien Testament - des peuples[44].

---

39 Cet aspect de la symbolique est le plus fréquemment relevé. Déjà le TO l'exprime à sa manière. En faisant directement le parallèle avec Juda, il lit : «il reste, il réside avec force comme un lion et comme une lionne aucun royaume ne peut le bouger», cf. aussi TN. Parmi les modernes, cf. Caquot (1976) «La parole», 17; Delitzsch (1887) *Genesis*; Dillmann (1882$^{4}$) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 18; Marx (1995) «Shiloh», 103-104; Sellin (1944) «Judaspruch», 292; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.
Cette puissance calme du lion a souvent été utilisée pour situer l'oracle à l'apogée de l'empire davidico-salomonien (ou dans son attente). Déjà Rachi (1976) בראשית et pour les modernes entre beaucoup d'autres (cf. *supra*) Seebass (1984) «Stämmesprüche», 344-345.

40 C'est la thèse défendue en particulier par Zobel (1965) *Stammesspruch*, 73-75. Zobel situe ce dit à l'époque des Juges où après son installation (Jg 1) Juda paraît inactif.

41 Aujourd'hui disparu de cette région; le lion figure encore sur la carte de Madaba au 6ème s. Cf. aussi King (1988) *Amos*, 128-130.

42 On mentionnera la présence de lions dans la description du trône de Salomon par 1 R 10,19 et la symbolisation léonine des souverains judéens par Ez 19. Plusieurs sceaux témoignent de l'utilisation de ce motif par l'administration royale du royaume du nord, on le trouve notamment sur le fameux sceau qui a été trouvé à Megiddo, inscrit au nom de Shema serviteur de Jéroboam (cf. Watzinger (1929) *Tell el-Mutesellim, Vol. 2,* fig. 61), un autre sceau léonin non inscrit figure sur une jarre du 8ème s. av. J-C trouvée à Hazor (Yadin *et al.* (1960) *Hazor II,* pl. CLXII). A propos de la figure du lion dans l'iconographie du Fer IIB voir aussi Keel et Uehlinger (1992) *Göttinnen*, 210-215. Le thème iconographique de la chasse du lion lie le roi à ce fauve que le souverain est en mesure de dominer cf. n.49 p.91. Pour l'utilisation du thème au Proche Orient, cf. Botterweck (1973) «אֲרִי», col. 407-411.

43 Le lion est associé à l'action de Yhwh par 1 S 17,37; 1 R 13, 26; 20,36; 2 R 17,25; Es 31,4; Jr 49,19; 50,44; Os 5,14; 11,10; Am 1, 2; 3,8.

De ces dernières observations découlent deux points importants pour l'interprétation de ce verset.
D'une part, c'est le dernier type d'utilisation de la métaphore léonine qui se rapproche le plus de ce que nous trouvons en Gn 49,9. Ainsi, bien qu'un lien entre le thème du lion et celui de la royauté ne puisse être exclu, il n'y a pas lieu de les mettre a priori en relation[45]. Le verset 9 ne peut donc guère être invoqué pour appuyer une interprétation royale, voire messianique des versets 10 et suivants. Venant du cadre narratif du ch. 49, ce verset doit plus vraisemblablement être lu comme une description générale de Juda.
D'autre part, il est intéressant de constater que ni l'Ancien Testament, ni les données archéologiques ne permettent d'associer plus particulièrement la thématique léonine à Juda plutôt qu'à d'autres peuples. Dans l'Ancien Testament l'association de Juda avec le lion est assez rare. Outre en Gn 49,9, on la retrouve en Ez 19 mais la métaphore concerne des souverains particuliers et non Juda en général[46]. Michée 5,7 est nettement plus proche de Gn 49 qu'Ez 19 puisqu'un peuple, le reste de Jacob (probablement les anciens exilés) y est comparé au lion chasseur[47]. A part le début de l'époque perse[48], les attestations archéologiques

---

La déesse accompagnée d'une symbolique léonine est présente, quoiqu'assez rarement, dans l'iconographie de l'époque du Bronze et du Fer en Palestine (cf. Keel et Uehlinger (1992) *Göttinnen,* fig. 4.70.126.184, §41.87.94; Weippert (1988) *Palästina,* 302-303). Parmi les représentations les plus connues se trouve le support cultuel de Taanach où une déesse apparaît entourée de deux lions (cf. entre autres Hadley (1994) «Yahweh», 249-251.260, et sa bibliographie n.68). Voir aussi Botterweck (1973) «אֲרִי».
On signalera que Vawter (1955) «Canaanite Background», 5-6, voit dans l'utilisation par Gn 49 du lion le signe de la reprise de d'une symbolique cananéenne par les Judéens après la conquête de Jérusalem. Vawter n'a pas jugé bon de reprendre cette théorie très spéculative dans son commentaire de 1977.

44 Israël est symbolisé par un lion en Nb 23,24; 24,9; Gad et Dan en Dt 33,20-22; l'Assyrie en Na 2,12-14; Babylone en Jr 49,19; Dn 7,4; la Perse en Jr 50,44; l'Egypte en Ez 32,2. On ajoutera que la frontière entre un symbole royal, religieux et le symbole d'un peuple n'est pas claire, ce qui suppose que l'iconographie citée n.42 et 43 peut aussi témoigner de l'association de l'imagerie léonine avec un peuple.

45 Comme l'envisage notamment Jacob (1934) *Genesis* et Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 257 mais contre quoi s'élèvent Good (1963) «Blessing», 428; Nobile (1989) «Le benedizioni», 505.

46 Ce texte a souvent été considéré comme le résultat d'une réflexion sur Gn 49,9-12. Le fait qu'une image viticole se retrouve aussi en Ez 19 étayerait aussi cette théorie. Le parallélisme demeure cependant trop faible pour démontrer une dépendance littéraire. De plus en Ez 19, contrairement à Gn 49, l'image y est négative. (Ez 19 comme relecture de Gn 49, cf. parmi les auteurs récents Beentjes (1996) «Lioness»; Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 288-304; Seitz (1989) *Theology,* 131 ss.)

47 Il n'est pas certain qu'un lien littéraire direct doive être postulé. Cependant le parallélisme est assez frappant, ce d'autant que Mi 4-5 (cf. 4,4) comporte également une métaphore viticole proche de celle de Gn 49,11-12 (cf. *infra*).

48 On trouve plusieurs témoignages sigillographiques du symbole léonin en Judée à l'époque perse. Le motif semble émaner d'une influence achéménide, et a peut-être constitué l'armoirie de la province de Juda cf. Stern (1982) *Material Culture,* 209-213; Weippert

d'une symbolique léonine sont plutôt moins présentes en Juda qu'ailleurs en Palestine.

Il découle de ces remarques que si le lion a pu être utilisé comme symbole de Juda - surtout à l'époque perse - ceci ne constitue pas une particularité judéenne. Sa présence dans les sentences tribales de Jacob nous semble donc devoir s'expliquer plutôt par des raisons liées à la thématique de l'ensemble littéraire, que par l'existence d'une tradition antérieure particulière liant Juda au lion.

En effet, la métaphore du lion s'inscrit fort bien dans le contexte de la sentence sur Juda. Le lion est le seul félin à vivre et à chasser en groupe, ce qui s'intègre bien avec le contexte des sentences tribales de Gn 49 où Juda occupe une place dominante dans le groupe des frères de Jacob. Mais surtout, l'image qui se dégage de cette métaphore souligne la force et le caractère invincible d'un animal qui, à part l'homme[49], n'a pas de prédateur. Comme le lion est l'animal le plus puissant décrit en Gn 49, il permet de souligner la prééminence de Juda. Le rédacteur du chapitre 49 a donc en toute logique utilisé un animal comme le lion pour symboliser la tribu qu'il jugeait la plus importante.

## *Deutéronome 33,20-22*

On pourrait penser que l'auteur est simplement allé puiser cette description du lion judéen dans ses représentations animales. Cependant, il convient ici de s'interroger sur le parallélisme existant avec deux autres sentences tribales utilisant la métaphore léonine, à savoir celle sur Gad en Dt 33,20b et celle sur Dan en Dt 33,22.

On peut établir la synopse suivante. Nous n'avons pris en compte en Dt 33 que les passages se référant au lion.

| Gn 49, 9 | Dt 33,20b.22 |
|---|---|
| a גור אריה יהודה מטרף בני עלית<br>b כרע רבץ כאריה וכלביא<br>מי יקימנו | 22 דן גור אריה יזנק מן־הבשן<br>20b כלביא שכן וטרף זרוע<br>אף־קדקד |
| jeune-lion Juda, à cause de la proie, mon fils, tu es monté<br>il s'est accroupi il s'est couché comme un lion et comme un lion qui le fera lever ? | Dan jeune-lion il bondit de Bashan<br>comme un lion il s'est installé<br>et il a déchiré bras ainsi que crâne |

(1988) *Palästina*, 718. Pour les symboles antérieurs en Juda, cf. Keel et Uehlinger (1992) *Göttinnen*, 215.

49 L'Ancien Testament nous décrit des chasses au lion (1 S 17, 34-37; 2 S 23, 20; Ez 19,4). En outre, l'iconographie assyrienne, puis achéménide, nous rappelle que la chasse "sportive" au lion n'est pas une invention récente. Voir notamment les fameux bas-reliefs du palais d'Assurbanipal à Ninive exposés au Birtish Museum de Londres, ou les sceaux des archives royales perses (cf. Stern (1982) *Material Culture*, 212. 274 n.7).

Le soulignement double indique les parties identiques, le soulignement simple les racines identiques et les pointillés les thèmes semblables.
On s'aperçoit que le parallélisme entre les motifs léonins de Gn 49 et Dt 33 est frappant. L'expression גּוּר אַרְיֵה, pourtant très rare en hébreu biblique[50], se retrouve dans les deux cas, de même que le terme לָבִיא lui aussi peu courant[51]. En outre, on remarque que les deux lieux textuels sont liés par des thématiques très voisines. En Dt 33,22 le jeune lion bondit de (מִן) Bashan, alors qu'en Gn 49,9a un verbe exprimant le mouvement est également utilisé avec מִן. En Genèse, l'image est cependant transformée, puisque le terme associé au מִן n'est plus une région géographique mais une proie, reprenant ainsi le thème de la prédation fortement présent en Dt 33,20 (avec la racine טרף). En Dt 33,20b le lion s'installe (שׁכן). Cette thématique est reprise, développée et rendue plus concrète en Gn 49,9b par l'utilisation des verbes כרע et רבץ, ainsi que par la question rhétorique «qui le fera lever ?». S'ajoute à cela, le fait que Gn 49,10 comporte peut-être aussi une référence à la sentence sur Gad en Dt 33,21[52]. Bien que pris isolément, le parallélisme soit insuffisamment précis pour être significatif, étant donné les références de Gn 49,9 à Dt 33,20 et 22, il méritait d'être signalé.
Quoi qu'il en soit, ces remarques permettent de constater l'ampleur des liens unissant Gn 49,9 et Dt 33,20-22. Dans l'A.T., nul autre texte n'a de liens plus

---

50 On ne la retouve qu'en Na 2,12.

51 12 occurrences (Gn 49, 9 Nb 23, 24; 24, 9; Dt 33, 20; Es 5, 29; 30, 6 Ez 19, 2 Os 13, 8 Jl 1, 6 Na 2, 12 Jb 4, 11; 38, 39). Dans les deux cas traités ici le terme est au masculin, cf. n.37 p.88. Il est associé au préfixe כ comme en Nb; Dt 33, 20; Es 5, 29; Ez 19, 2 et Os 13, 8.

52 On trouve en Dt 33,21 le terme מְחֹקֵק signifiant "bâton de commandement" ou "commandant". De plus, l'expression de Dt 33,21bα (lu selon la variante ci-dessous : "les têtes du peuple se rassemblent") pourrait faire penser à Gn 49,10bß ("l'obéissance des peuples").
Dans le TM , la fin de Dt 33,21aß et le début de bα sont assez difficiles. On ne voit pas si סָפוּן se réfère au commandant ou à la parcelle. D'autre part, le verbe venir (si cette forme très irrégulière est correcte) est étrangement suivi d'un complément indirect sans préposition.
כִּי־שָׁם חֶלְקַת מְחֹקֵק סָפוּן וַיֵּתֵא רָאשֵׁי עָם
«Car là est la parcelle du commandant caché (part passif), il vient [vers] les têtes du peuple». וַיֵּתֵא s'explique alors comme une forme irrégulière dérivée de la racine אתה (avec א quiescent apocopé et ה final devenant א). Le TM est notamment accepté par Segond; Darby; TOB; BJ; NewEB; NRSV; Caquot (1983) «Les bénédictions», 70-71 (mais וַיֵּתֵא dériverait d'une racine *תאה devancer); Beyerle (1997) *Mosesegen*, 211-212.
Au vu des difficultés du TM, il convient peut-être de le tenir pour corrompu et lire à l'aide notamment de LXX et ס, וַיִּתְאַסְּפוּן à la place de סָפוּן וַיֵּתֵא (métathèse). Dt 33,21bα se traduit dès lors «les têtes du peuple se rassemblent».
Cette variante est notamment acceptée par Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*; BHS; Centenaire; Luther; NEB; Driver (1902³) *Deuteronomy*; Giesebrecht (1887) «Zwei cruces interpretum», 291-293; Gordis (1976) «Critical Notes», 337-338; Mayes (1981) *Deuteronomy*; Nielsen (1995) *Deuteronomium*; Tournay (1996) «Psaume», 205-206; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 40-41. Plusieurs auteurs y voient dès lors une glose tirée de Dt 33,5.

sérieux avec Gn 49,9[53]. Étonnamment, ceux-ci n'ont guère été pris en compte par les exégètes[54]. Pourtant le parallélisme est si important qu'il paraîtrait surprenant que celui-ci soit le fruit du hasard ou même le résultat d'un simple emprunt indépendant au fonds de l'imagerie sémitique. Pour expliquer le phénomène reste donc l'improbable source commune ou la dépendance littéraire d'un des deux textes par rapport à l'autre. Cette dernière option nous semble la plus crédible.

Il faut donc se demander qui, de Gn 49 ou Dt 33, dépend de l'autre. L'antériorité du texte du Deutéronome semble plus probable. En effet, alors qu'on comprendrait mal pourquoi l'auteur de Dt 33 aurait repris l'imagerie léonine de Juda pour l'appliquer simultanément à deux tribus, il est en revanche aisé d'expliquer pourquoi l'auteur de Gn 49 a utilisé la métaphore de Dt 33,20.22. En effet, nous avons vu que l'utilisation d'un animal puissant s'inscrit logiquement en Gn 49 afin de mettre en valeur la tribu judéenne. L'auteur avait besoin d'un animal plus puissant que ceux des autres tribus pour exprimer les rapports de force intertribaux. Il va donc puiser dans le texte de Dt 33, exprimant du même coup la supériorité judéenne sur les petites tribus du nord par la reprise du symbole léonin fort qui était attribué à deux d'entre elles[55].

On peut rappeler qu'un phénomène analogue de confrontation symbolique s'est produit au cours de la formation de la Confédération helvétique avec le heurt des identités cantonales zurichoise et bernoise. Martin Rose[56] signale que l'ours des Zurichois et celui des Bernois ont été un temps concurrents avant que Zurich ne choisisse un animal héraldique encore plus puissant, le lion.

---

53 On pense souvent à Ez 19 ou Na 2,12-14, mais les liens littéraires sont beaucoup moins marqués et le thème général y est dans les deux cas assez différent. Le premier concerne spécifiquement la royauté, l'autre maudit l'Assyrie. Quant à Nb 24, 9 il dépend de Gn 49, 9 cf. n.157 p.292.

54 Le parallélisme est brièvement relevé par Skinner (1910) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50.* Même Lai (1993) *Jacob's Blessing*, qui pourtant insiste sur une approche intertextuelle ne mentionne le lien qu'en passant, 257.
Finalement le seul à prendre sérieusement en considération le parallèle est Gevirtz (1981) «Adumbrations» qui considère que Gn 49, 8-12 dépend de la sentence sur Dan en Dt 33. Malheureusement, cet auteur ne tient compte que du lien avec la sentence sur Gad et tend à abuser des conjectures.

55 Il est peu vraisemblable que cette reprise symbolique doive être expliquée par un événement précis ayant opposé Juda aux deux tribus léonines de Dt 33. La théorie de Gevirtz (1981) «Adumbrations» pour qui Gn 49,8-12 se réfère à la prise de contrôle par Juda de l'ancien territoire danite du sud après la migration de Dan vers le nord (cf. Jg 18) ne tient pas compte de la reprise du dit sur Gad. De même l'idée que l'utilisation d'une même image léonine provienne de la situation géographique d'implantations danites proche de Juda (cf. Guillaume (1996) *En ce temps là,* 19).

56 Rose (1989) «Quel intérêt», 14

## 2.3.3. GN 49,10

לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו
עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים׃

*«Le sceptre ne s'écarte pas de Juda ni le bâton de commandement d'entre ses jambes, jusqu'à ce que vienne la paix et qu'à lui soit l'obéissance des peuples»*

Ce verset renferme probablement une clé essentielle pour comprendre l'ensemble textuel de Gn 49, notamment à cause de la mystérieuse notice sur שִׁילֹה. Mais avant d'aborder l'énigme du verset 10b, il convient de s'interroger sur les difficultés posées par la première partie du verset.

Le verset 10a est construit avec deux éléments parallèles. מְחֹקֵק répond à שֵׁבֶט alors que בֵּין רַגְלָיו "d'entre ses jambes" sert de pendant à מִיהוּדָה "de Juda".

מְחֹקֵק se présente comme un participe polel d'une racine חקק dont le sens premier est "graver", "décréter". Dès lors, מְחֹקֵק pourrait désigner un personnage par sa fonction. "Celui qui חקק", c'est-à-dire un commandant, un souverain, voire un scribe[57]. La désignation par מְחֹקֵק d'un personnage de chef peut être appuyée par Es 33,22 et plus difficilement par Dt 33,21 et Jg 5,14[58]. Elle est retenue par la plupart des traducteurs et commentateurs anciens[59]. La principale difficulté de cette lecture de מְחֹקֵק tient à sa mise en parallèle avec שֵׁבֶט. En effet, dans un tel contexte, ce dernier terme ne peut guère revêtir un autre sens que celui de "sceptre". Cette difficulté n'est pourtant pas totalement rédhibitoire, car שֵׁבֶט pourrait être lu comme une métonymie (le symbole du pouvoir représentant son porteur)[60]. En tout état de cause, ce point ne justifie nullement de corriger le שֵׁבֶט massorétique pour y voir un nom de fonction[61].

---

57 Vermes (1983²) *Scripture,* 49-55 observe dans la tradition interprétative de ce terme un glissement d'un sens lié au pouvoir gouvernemental ou royal (attesté notamment par la LXX) vers le sens de scribe (sens attesté entre autres par TO, TN, Ber.Rab.98,8, Rachi et même Luther). Selon Vermes, la première lecture est plus ancienne, alors que la seconde trahit une interprétation "palestinienne" visant à mettre en évidence l'autorité religieuse de la loi (le terme חֹק de même racine signifie "loi"). Voir aussi les remarques de Bosson (1992) *Essai*, 49-52 et Beyerle (1997) *Mosesegen*, 209-212.
Au vu du contexte généralement politique des autres attestations de מְחֹקֵק, dans l'Ancien Testament, le sens de "scribe" peut difficilement être tenu pour original.

58 En Es 33,22 מְחֹקֵק est mis en parallèle avec שֹׁפֵט le juge. Par contre, en Jg 5,14 le contexte poétique est à tel point obscur qu'une signification "bâton de commandement" ne peut nullement être exclue, tout comme en Dt 33,21 (cf. n.52).

59 Cf. LXX, 𝔗, 𝔖, TN, TO, Ber. Rab. 98,8, Rachi etc.... Une notable exception figure en 4Q252 (4QBénédiction patriarchales) qui identifie מחקק à l'alliance royale ברית המלכות lisant donc soit "sceptre" (avec Allegro (1956) «Messianic References», 174; Brooke (1996) «4Q252», 242) soit מְחֻקָּק prt Pu'al "ce qui est décrété" (van der Woude (1957) *Die messianischen Vorstellungen*, 170). Quoi qu'il en soit, le contexte général de la relecture de Gn 49,10 par 4Q252 montre qu'à Qoumran aussi on lisait ce verset comme l'annonce d'une dynastie judéenne.

60 Ce point est relevé par Sarna (1989) *Genesis,* et permet probablement d'expliquer la traduction de שֵׁבֶט par ἄρχων, "chef" par la LXX qui rétablit le parallélisme avec מְחֹקֵק. Ce

Les difficultés posées par le parallélisme avec le terme שֵׁבֶט "sceptre" ont conduit la plupart des exégètes modernes à comprendre מְחֹקֵק au sens de "bâton de commandement"[62]. Ce terme désigne alors non une fonction, mais un attribut du pouvoir. Cette signification particulière de מְחֹקֵק est clairement attestée en Nb 21,18 et Ps 60,9 // 108,9.

Cependant le débat pour savoir si ces deux termes décrivent des emblèmes ou des personnages occupant des fonctions a des conséquences relativement mineures sur le sens général du verset. En effet, s'il faut lire "chef", ce n'est pas un individu précis qui est désigné ici, mais une succession de souverains judéens, puisque le temps où שֵׁבֶט et מְחֹקֵק ne s'écartent pas de Juda ne se termine qu'avec la venue de "Shiloh". Ainsi une interprétation de ces deux termes comme des personnages donne à la phrase un sens quasiment identique à celui qu'elle revêt si l'on y lit des emblèmes du pouvoir portés par l'éponyme judéen. Dans les deux cas, c'est le pouvoir de Juda en général qui est décrit, plutôt que ses manifestations individuelles concrètes[63]. La lecture emblématique nous a pourtant paru préférable. Dans le cadre narratif où Jacob s'adresse à ses fils et à la suite des versets 8-9 qui par l'usage de la 2ème personne du singulier s'y inscrivent, l'image concrète de l'éponyme tribal judéen tenant en main le sceptre du pouvoir s'intègre de manière plus harmonieuse. Quoi qu'il en soit, il est évident qu'au-delà de l'image du patriarche éponyme se profile l'entité judéenne elle-même et que, comme aux versets 8-9, des rapports de pouvoir l'impliquant y sont mis en évidence.

---

type de lecture semble avoir fait partie d'une tradition d'interprétation de Gn 49,10 assez répandue, puiqu'on la retouve aussi dans les Targoums. שֵׁבֶט revêt une signification métonymique similaire en 2 S 7,7.

On signalera cependant que d'autres (α', ט, Rachi) maintiennent la lecture "sceptre" pour שֵׁבֶט à côté d'un מְחֹקֵק lu au sens de personnage de chef.

On signalera encore que Gevirtz (1980) «šēbeṭ», pense que שבט pourraît avoir un sens secondaire de "juge" (en Gn 49,10.16; Dt 29,9; 33,5; Jg 20,2; 2 S 7,7). Il se base sur des développements étymologiques douteux. Admettre une simple métonymie nous semble préférable. Sur cette question voir aussi Hamilton (1995) *Genesis.*

61 Cross et Freedman (1975) *Studies,* 73.82; Catastini (1994) «Genesi 49:10», 21-22 proposent de corriger שֵׁבֶט en שֹׁפֵט "juge". Ces auteurs cherchent apparemment à retrouver en Gn 49,10 le parallélisme שפט//מחקק figurant en Es 33,22. La question qui se pose alors est de savoir pourquoi choisir le parallèle d'Es au lieu de celui de Jg 5,14 (où שבט//מחקק correspond à celui du TM de Gn 49).

62 C'est notamment le cas de la plupart des traductions (cf. TOB, BJ, Second, NRSV) et des commentateurs modernes (cf. entre autres Delitzsch (1887) *Genesis,* Gunkel (1910[3]) *Genesis,* Smyth (1945) «Prophecy», 294; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 5.13). Par contre, Cross et Freedman (1975) *Studies,* 73.82; Catastini (1994) «Genesi 49:10», 21-22; Soggin (1997) *Genesis.*

63 La traduction de שֵׁבֶט par ἐξουσια "pouvoir, autorité, magistrature" chez σ' exprime bien cela. On peut ajouter que l'ambivalence des deux termes est peut-être même voulue, comme le pense notamment Caquot (1976) «La parole», 17-18. Nobile (1989) «Le benedizioni», 506 estime même que le poète joue sur la double signification de שֵׁבֶט "sceptre" ou "tribu" faisant ainsi allusion à 1 R 11,13. Cette dernière proposition reste cependant très incertaine, car dans cette phrase, שֵׁבֶט = "tribu" ne donne guère de sens.

Il convient donc de s'interroger sur le type de pouvoir que symbolise שֵׁבֶט et מְחֹקֵק. Sur ce point les auteurs sont partagés entre symbolique royale, tribale et même législative[64]. Il paraît difficile de trancher à partir d'arguments philologiques, car le champ sémantique des deux termes peut permettre d'y voir une symbolique royale aussi bien que non-royale[65]. En fait ces divergences portant sur la signification de ces deux vocables dépendent essentiellement de l'interprétation globale de ce verset et de l'ancrage proposé pour le situer dans l'histoire. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous discuterons de la question de la datation de ce verset. Retenons pour l'instant que le sens général de ce demi-vers n'invite pas en lui-même à voir une référence spécifique à la royauté, mais plutôt une affirmation de l'autorité de Juda en général. On peut même penser que l'auteur a volontairement évité de se référer à un type précis de pouvoir pour bien marquer que cette autorité judéenne remonte à la nuit des temps, en dépit des inévitables "accidents" historiques.
La signification de l'expression מִבֵּין רַגְלָיו "d'entre ses jambes" est elle aussi sujette à multiples interprétations. Associé au bâton de commandement, on peut y voir la description de la position d'un souverain, d'un cheikh ou même d'un chef de village, assis ou debout tenant son bâton devant lui[66]. D'autre part, la forte connotation sexuelle de l'expression pourrait indiquer que le

64 Une symbolique royale est notamment défendue par Vawter (1977) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 13; Lindblom (1953) «Political Background», 83; Cazelles (1970) «Shiloh», 249-250; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 138; Marx (1995) «Shiloh», 103-104. On signalera que ce type d'interprétation est aussi celle de nombreux textes antiques (Targoums, 4Q252 cf. n.59). La LXX en traduisant ἄρχων, et ἡγεμῶν "chef, prince" va plutôt dans ce sens (signalons que Freund (1990) «Kings», sp. 62-63 attire l'attention sur le fait que le traducteur par l'utilisation d'ἄρχων limite l'importance de cette royauté).
Une symbolique tribale y est perçue par Sellin (1944) «Judasspruch», 60-61; Treves (1966) «Shiloh»; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 13; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.
Pour la perception de מחקק dans le sens du pouvoir législatif, cf. n.57

65 En ce qui concerne le terme שֵׁבֶט, outre sa signification "tribu" de loin la plus répandue (sur les 190 occurrences du terme, la TOB le traduit 143 fois par tribu), le terme désigne un bâton. Il peut s'agir explicitement d'un sceptre royal (cf. en particulier Ez 19,14; Am1,5.8; Ps 2,9; 45,7), mais aussi d'un bâton de berger (Ps 23,4; Mi 7,14; Lv 27,32), de celui du père qui punit (Pr 10,13; 14,24; 22,15; 23,13) ou de l'instrument du pouvoir répressif (Es 9,3; 10,5.15.24; 14,29; Mi 4,14). En Dt 29,9; Jg 5,14; 2 S 7,7; Ez 20,37 ce terme est explicitement l'instrument d'autorité de la période préroyale (dans les trois premiers cas on peut aussi y voir, comme métonymie, l'autorité elle-même ou les chefs qui en sont porteurs, cf. *supra* n.60).
Quant à מְחֹקֵק parmi ses 6 autres occurrences, 3 s'inscrivent dans un contexte clairement tribal (Nb 21,18; Dt 33,21; Jg 5,14), 2 plutôt royal (Ps 60,9//108,9). En Es 33,22 la référence est incertaine mais le contexte est plus juridique ou législatif que spécifiquement royal (cf. le parallèle avec שפט).

66 Cette interprétation est largement répandue chez les exégètes modernes. Elle est bien évidemment indissociable de l'interprétation de שֵׁבֶט et מְחֹקֵק comme des insignes d'autorité. Voir entre autres Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Smyth (1945) «Prophecy», 294-295; Speiser (1964) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 13; Cazelles (1970) «Shiloh», 249; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.

commandement ne s'éloignera pas de la descendance de Juda[67]. Il nous semble important de ne pas chercher à trancher entre ces deux significations possibles. En effet, l'expression "le bâton (מְחֹקֵק) entre ses jambes (מִבֵּין רַגְלָיו)" joue probablement sur ce double sens. Au premier degré, l'image peut être lue comme celle du patriarche Juda assis en posture de chef alors qu'au second degré c'est à l'avenir de sa descendance qu'il est fait allusion. On retrouve alors un jeu entre l'image du patriarche Juda et les caractéristiques de sa tribu.
En tout état de cause il n'y a pas lieu de corriger le TM en l'occurrence parfaitement cohérent[68].

## *L'oracle de Shiloh (Gn 49,10b)*

L'interprétation de cet hémistiche est déterminante pour la compréhension de l'ensemble de la sentence sur Juda et au delà, de l'ensemble de Gn 49. Sa signification a donné lieu à un débat qui a beaucoup marqué l'exégèse et la théologie biblique. L'exégèse traditionnelle, qu'elle soit juive ou chrétienne, a souvent interprété cet oracle comme l'annonce d'un personnage messianique, que שִׁילֹה soit ou non compris comme son nom propre. Nous ne ferons pas ici l'histoire de la lecture messianique de ce verset, nous contentant de renvoyer aux

---

67 La connotation sexuelle ainsi que le lien avec la descendance de l'expression מִבֵּין רַגְלָיו n'est pas seulement évidente à cause de la partie du corps mentionnée, mais elle ressort aussi de textes bibliques parallèles. Ainsi en Dt 28,57 le bébé naît "d'entre les jambes" מִבֵּין רַגְלֶיהָ de sa mère. En outre le terme רֶגֶל "jambe" sert plusieurs fois d'euphémisme pour le sexe masculin ou féminin (cf. Jg 3,24; 1 S 24,3; 2 R 18,27 Qeré; Es 7,20; Ez 16,25). Finalement, un synonyme (יָרֵךְ) signifiant lui aussi "cuisse" (+ verbe sortir יצא) est utilisé pour d'écrire l'engendrement masculin en Gn 46,26 et Ex 1,5.
Cette connotation sexuelle de l'expression s'adapte mieux à une lecture de שֵׁבֶט et מְחֹקֵק comme désignant un personnage ou sa fonction. On retrouve cette interprétation chez de nombreux auteurs anciens, notamment LXX (traduit רגל par μηρός "cuisse" tout en faisant clairement allusion à la descendance de Juda, voir les arguments de Rösel (1995) «Interpretation», 63), TO et TN (qui ont מבני בנוהי "les fils de ses fils" pour TO, cf. les remarques de Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos*, 285), ou encore Flavius Josèphe *Guerre des Juifs* VI,5,4. Good (1963) «Blessing», 429-430, a quant à lui vivement insisté sur la connotation sexuelle de l'expression afin d'appuyer une lecture ironique de la sentence sur Juda (cf. notre discussion p.117 ss.). Sans adhérer à la thèse ironique de Good, Caquot (1976) «La parole», 18 et Bosson (1992) *Essai*, 51 admettent la connotation sexuelle de cette expression.

68 La variante דגליו "ses étendards" attestée par ⅏ s'explique probablement par la volonté de corriger une expression jugée trop crue (Seebass (1984) «Stämmesprüche», 345 avance guère d'arguments textuels probants pour suivre cette variante mineure). Des raisons similaires expliquent probablement l'interprétation du TM non corrigé par le Midrash Rabba 98,8 "quelqu'un vient se prosterner à ses pieds" (cf. Caquot (1976) «La parole», 18). Finalement la conjecture de Catastini (1994) «Genesi 49:10», 18-19 d'un primitif גֹּרָל "part" ainsi qu'un original LXX μέρος du même sens au lieu de μηρός "cuisse" pose plus de problème qu'elle n'en résout. On ne voit en tout cas pas bien pourquoi μηρός ne pourrait pas traduire l'hébreu רֶגֶל.

grandes études consacrées à ce sujet[69]. Il faut ajouter que l'interprétation messianique de ce verset n'a de loin pas disparu et qu'elle a joué, parmi les modernes, un rôle important dans le débat sur les espérances messianiques vétérotestamentaires et sur leurs origines[70].

L'ouverture de l'hémistiche en עַד כִּי permet de voir en la venue de "Shiloh" une annonce de type prophétique. En effet, il s'agit d'une conjonction de subordination composée dont le sens est voisin de celui de עַד אֲשֶׁר ou de עַד seul[71]. Cette conjonction exprime la postériorité de l'action du verset 10b par rapport à celle de 10a. Elle est ainsi généralement traduite de manière temporelle par "jusqu'à ce que". Il faut ajouter que les autres usages de עַד כִּי montrent que l'action subordonnée peut être tenue pour la conséquence de celle de la principale et qu'en outre cette dernière ne s'achève pas forcément avec la survenue de l'action suivant le עַד כִּי[72]. Cette dernière remarque suppose que la

---

69 Voir avant tout le magistral Posnanski (1904) *Schiloh,* ainsi que l'histoire de la recherche de Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 73-116. Comme l'a bien mis en évidence Posnanski, l'interprétation de ce verset joua un rôle très important dans le débat polémique judéo-chrétien.

70 De nombreux travaux ont été consacrés à la question du messianisme vétérotestamentaire, on mentionnera parmi les plus significatifs, Gressmann (1905) *Ursprung*; *id.* (1929) *Messias*; Mowinckel (1956) *He that Cometh*; Coppens (1968) *Le Messianisme royal*; *id.* (1974) *Le messianisme*; Becker (1977) *Messiaserwartung*; Cazelles (1978) *Messie*; Struppe (éd.) (1989) *Studien*; (1993) *Messias*; Charlesworth (éd.) (1992) *Messiah*; Laato (1992) *Josias.* On signalera aussi les synthèses proposées récemment par Nelis et Lacocque (1987) «Messianisme»; de Jonge (1992) «Messiah»; Preuss (1992) *Theologie,* vol 2, 36-40.
Le messianisme ne fait pas nécessairement partie d'une conception eschatologique de l'histoire. Ceci, d'une part parce que l'eschatologie peut fort bien se passer de Messie et que, d'autre part, le Messie peut fort bien être conçu dans une perspective non-eschatologique comme le roi conforme à l'idéal de la royauté. Il peut dès lors s'agir du souverain présent ou d'un successeur attendu prochainement. Des affirmations messianiques de type eschatologique sont surtout présentes dans le judaïsme intertestamentaire, notamment dans des textes comme Psaumes de Salomon 17; I Henoch 48,10; 52,4; IV Esdras 7,26ss. ou à Qoumran. Il faut probablement considérer que ce messianisme tire ses racines de l'idéologie royale et des attentes que celle-ci engendre de par son écart avec la réalité historique. Ce type d'attente est bien attesté dans l'Ancien Testament. Il faut probablement rejeter l'idée chère à Gressman d'un messianisme fondé dans l'ancienne pensée eschatologique orientale.
Quant à Gn 49,10, nous verrons que la majorité des modernes le tient pour un texte reflétant l'idéologie royale de l'époque davidico-salomonienne (ou éventuellement son attente) et y voit donc directement une allusion à la réalité historique de cette période. Une minorité envisagent cependant une lecture messianique de la mention de Shiloh (notamment Marx (1995) «Shiloh»).

71 Rappelons que les conjonctions subordinatives sont fréquemment construites soit avec אֲשֶׁר soit avec כִּי ce qui ne change guère leur signification, ainsi la conjonction עֵקֶב "parce que" avec אֲשֶׁר en Gn 22,18; 26,5; 2 S 12,6 et avec כִּי en 2 S 12,10; Am 4,12 (Cf. Joüon § 104 b).

72 L'expression עַד כִּי n'apparaît que 5 fois dans l'Ancien Testament. L'action subordonnée est toujours la conséquence de la principale, ainsi en 2 S 23,10 (aussi Gn 26,13 et 2 Ch 26,15) :

הוּא קָם וַיַּךְ בַּפְּלִשְׁתִּים עַד כִּי־יָגְעָה יָדוֹ

«Il tint bon et frappa les Philistins *jusqu'à ce que* sa main soit fatiguée».

venue de “Shiloh” (10b) n’implique pas automatiquement l’éloignement du bâton de commandement de Juda (10a), mais qu’au contraire il en constitue la conséquence ou l’aboutissement[73].

*a. Shiloh*

Il faut dès lors s’interroger sur la signification du terme même de שִׁילֹה qui, on le sait, a fait couler beaucoup d’encre[74]. La diversité des solutions proposées témoigne bien de la perplexité dans laquelle se sont trouvés les exégètes devant le sens de ce terme dans le contexte de cet hémistiche.

*b. Shiloh, un nom de lieu ?*

A partir des consonnes et des voyelles du TM, on a souvent suggéré de voir en שִׁילֹה le nom de lieu de Silo, l’antique sanctuaire nordiste. Pour ce toponyme, l’orthographe utilisée est certes atypique, mais non inacceptable[75]. On peut ajouter que la graphie שִׁלֹה, attestée par de nombreux manuscrits de la tradition massorétique, par ꙇꙇ et vraisemblablement aussi par la *Vorlage* de la LXX, est parfaitement compatible avec une telle interprétation. Pris comme toponyme, שִׁילֹה s’entend comme le complément de lieu du verbe venir (יָבֹא), ce qui, là encore, n’est pas une construction impossible[76]. Les difficultés de ce type d’interprétation ne sont donc ni d’ordre orthographique ni syntaxique, mais tiennent au sens plutôt obscur que revêt l’hémistiche 10bα avec שִׁילֹה comme

En outre, l’action de la principale ne cesse pas forcément avec la survenue de la subordonnée comme le montre en particulier l’usage de עַד כִּי en Gn 41,49 (aussi 2 Ch 26,15) :

וַיִּצְבֹּר יוֹסֵף בָּר כְּחוֹל הַיָּם הַרְבֵּה מְאֹד עַד כִּי־חָדַל לִסְפֹּר כִּי־אֵין מִסְפָּר׃

«Joseph accumula du blé autant que le sable de la mer beaucoup, *jusqu’à ce que* l’on renonce à compter car c’était innombrable».

Pour עַד כִּי une traduction du type “tant et si bien que” pourrait d’ailleurs aussi être envisagée.

73 Cf. Lindblom (1953) «Political Background», 83; Eissfeldt (1957) «Silo», 141; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 13; Caquot (1976) «La parole», 19. La proposition de Sabottka (1970) «Gen 49,10», 226 de lire עד dans le sens de trône n’est pas nécessaire.

74 Pour le résumé des diverses propositions, voir notamment Driver (1904) *Genesis*, 410-415; Jacob (1934) *Genesis,* 903-907; HALAT, art «שִׁילֹה»; Müller (1964) «Zur Frage», 273-279; Caquot (1976) «La parole», 20-26; Martin-Achard (1981) «A propos de la bénédiction».

75 Le codex B19a atteste trois orthographes pour Silo. שִׁלֹה est de loin majoritaire avec 21 occurrences, mais l’on trouve tout de même 8 fois שִׁלוֹ et 3 fois שִׁילוֹ. L’orthographe très fluctuante de ce toponyme est soulignée par la présence de graphies variables au sein même de péricopes. Ainsi en Jg 21,12 on trouve שִׁלֹה alors qu’au verset 19 on trouve שִׁלוֹ (voir aussi Jr 26,6 et 9). D’autre part, l’orthographe *plene* שִׁילוֹ se retrouve en Jr 7,12 non loin de שִׁלוֹ au verset 14 et en Jg 21,21 proche des orthographes défectives des versets 12 et 19. On peut donc considérer que l’orthographe *plene* שִׁי accompagnée de la terminaison courante ה, n’a rien de surprenant (contrairement à ce qu’affirme Moran (1958) «Gen 49,10», 411). On peut d’ailleurs ajouter que la graphie שִׁילֹה est attestée par plusieurs Mss de Ps 78,60 et qu’une même orthographe apparaît dans un texte qoumranien de I Samuel (cf. Catastini (1980) «Su alcune varianti», 279-280; *id.* (1994) «Genesi 49:10», 20).

76 On la retrouve par exemple en 1 S 4,12.

nom de lieu, ainsi qu'à des questions d'ordre historique. Juda, le sujet le plus vraisemblable de יָבֹא, semble y être appelé à venir à Silo.

Certains auteurs ont pensé que cette annonce de venue judéenne à Silo faisait implicitement référence à l'action d'un souverain précis, en particulier David[77]. Cette interprétation est cependant difficilement acceptable, car on voit mal pourquoi Silo serait utilisé à l'époque davidique pour parler de son action au nord, alors qu'à cette période ce sanctuaire ne semble plus avoir joué un grand rôle[78]. C'est entre autre pour cela que nombre d'exégètes ont préféré situer le contexte historique de cet oracle plus tôt encore, à l'époque de la conquête ou des Juges. Selon les livres des Juges ou de Samuel, Silo dépositaire de l'arche y aurait eu son âge d'or. Cet hémistiche pourrait alors refléter les prétentions judéennes à la domination de la ligue tribale prémonarchique[79]. Cette hypothèse se heurte elle aussi à des objections historiques. En effet, même en faisant abstraction des difficultés inhérentes à la reconstitution du passé prémonarchique, les traditions bibliques elles-mêmes ne laissent guère supposer que Juda ait pu jouer un rôle prédominant au sein des tribus d'Israël avant David[80].

D'une manière générale, les auteurs récents soutenant la lecture du nom de lieu recourent à des datations nettement plus tardives et insistent sur le caractère symbolique que revêt Silo comme antique sanctuaire tribal. Ainsi, E. Blum propose de dater l'oracle de l'époque monarchique tardive[81]. Selon lui, cette mention du nom de l'ancien sanctuaire doit être située dans le contexte de l'époque josianique et s'explique dans le cadre des revendications de Josias sur

---

77 C'est notamment la solution défendue par Lindblom (1953) «Political Background», 83-87; Emerton (1968) «Difficult Words», 83-88; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Schley (1989) *Shiloh*, 161-163 qui situent cet oracle dans le cadre des espoirs de suprématie judéenne sur le nord à l'époque où David était encore à Hébron. Sabottka (1970) «Gen 49,10» va dans le même sens bien qu'il traduise "sein Thron wird wahrlich kommen nach Silo" (עד = trône). Une datation davidique se trouve aussi chez et Becker (1977) *Messiaserwartung*, 30.

78 C'est la critique qu'adresse notamment Eissfeldt (1957) «Silo», 141 aux thèses de Lindblom (1953) «Political Background».
On peut aussi ajouter que si le dit cherchait à mettre en exergue l'action d'un souverain précis, il serait étonnant que ce roi ne soit que si allusivement mentionné, alors qu'il constituerait le point focal de tout l'oracle. D'une certaine manière, les tenants de cette lecture semblent présupposer la lecture royale messianisante classique de cet oracle, mais négligent les bases textuelles qui la rendent possible. En effet, pour discerner un roi en Gn 49,10, ce type d'interprétation s'appuie sur des lectures différentes du terme שילה. Cf. *infra*.

79 C'est notamment l'avis de Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Delitzsch (1887) *Genesis*; Eissfeldt (1957) «Silo», 140-141; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 13.75-76.

80 C'est déjà la critique avancée par Wellhausen (1899³) *Composition*, 323 et Skinner (1910) *Genesis*. Cf. aussi de Vaux (1971) *Histoire*, vol.1, 509.

81 Voir Blum (1984) *Vätergeschichte*, 261-263. On signalera que la thèse de Jacob (1934) *Genesis*, 907-908, selon laquelle ce dit rend compte des espoirs de réunification de l'Israël postsalomonien, peut aussi aller dans le sens de Blum. Par contre, la proposition de Lönborg (1929) «Silo», pour qui ce verset refléterait le souvenir de la confiscation du matériel sacré de Jérusalem par Joas (2 R 14,14) paraît encore plus difficilement acceptable.

l'ancien royaume du nord. Silo aurait alors été utilisé pour symboliser le culte nordiste "orthodoxe", ce sanctuaire - détruit avant l'avènement de Jéroboam I - n'ayant pas été souillé par le culte schismatique. Cependant, la place même symbolique d'un sanctuaire non-jérusalémite dans l'idéologie judéenne de l'époque de Josias nous semble peu vraisemblable, tant celle-ci fut marquée par la volonté de centraliser le culte. En outre, Blum ne cite guère de textes contemporains permettant d'étayer l'idée qu'un regard favorable à Silo ait pu alors exister.

On a également pensé que le "Silo" de ce verset pouvait symboliser l'antique système tribal idéalisé par un poète d'époque exilique ou postexilique, en supposant notamment que Gn 49,10 fasse référence à Josué 18 ss.[82]. La faiblesse de cette proposition tient au fait qu'on ne voit pas comment articuler la thématique très judéocentrique de Gn 49,8-12 avec une allusion à un texte qui précisément ne concerne pas Juda, mais sept autres tribus.

Au nombre des propositions visant à interpréter שִׁילֹה comme un nom de lieu, on peut ajouter celle qui voit en Silo une mention du prophète Ahiyya de Silo. La venue de ce prophète ferait alors référence au schisme postsalomonien qu'en 1 R 11, 29-39 ce prophète annonce. Malheureusement cette thèse implique une importante correction du TM. Il faut lire «jusqu'à ce que vienne [l'homme איש] de Silo» sans quoi la référence à Ahiyya ne serait guère compréhensible[83]. Nous préférons des solutions plus fidèles au TM.

L'interprétation "tant qu'on ira à Silo", synonyme de *ad æternam* n'a, à juste titre, guère été suivie[84].

*c. Shiloh, un appellatif ou un nom propre ?*

En évitant ou non de corriger le TM, des thèses extrêmement variées tendent à considérer que le terme שִׁילֹה désigne un personnage. Les solutions envisagées peuvent lire שִׁילֹה soit comme un nom propre ou un appellatif, soit comme une désignation de fonction. En outre, le personnage désigné peut être interprété comme historique ou messianique.

---

82 On renverra à Nobile (1989) «Le benedizioni», 506-507 pour qui Gn 49,10 témoignerait d'espérances en un retour à l'état idéal de l'époque de la conquête en faisant référence au partage de la terre à Silo (Jos 18-21). Ceci suppose que la domination judéenne ne serait pas le but final de Gn 49. Pour que cette hypothèse soit crédible, Nobile est contraint à défendre (à la suite de Good, cf. nos remarques *infra* p.117 ss.) l'idée peu vraisemblable que Gn 49,8-12 porte sur Juda un regard plutôt ambigu, voire négatif. Le lien entre Gn 49,10 et Jos 18 a également été défendu récemment par Catastini (1994) «Genesi 49:10», 20-21.

83 Treves (1966) «Shiloh», 356 propose cette correction. Il considère en outre que Gn 49,10bα fut originellement une glose marginale ironique insérée dans l'oracle original projudéen après le schisme. Ajoutons qu'une référence à Ahiyya est également envisagée par un manuscrit du *Midrash Tanḥuma* (cf. Posnanski (1904) *Schiloh,* 42) et par Sarna (1989) *Genesis*, sans pour autant que ceux-ci ne jugent nécessaire de recourir à la critique textuelle.

84 Voir Tuch (1838) *Genesis.* 577-578.

Au cours de la première moitié du 20ème siècle, de nombreux exégètes ont tenu שִׁילֹה pour un terme emprunté de l'akkadien šīlu/šēlu signifiant "prince" ou "souverain"[85]. Gn 49,10bα peut dès lors être traduit «jusqu'à ce que vienne un souverain», lequel souverain peut être interprété messianiquement ou non. Aujourd'hui cette proposition est généralement abandonnée, car W. L. Moran a montré que le terme akkadien šīlu/šēlu n'existait simplement pas[86]. H. Seebass propose une solution similaire à partir du terme égyptien *śr* "prince" qui pourrait donner *š<sup>e</sup>jalô* en hébreu et respecter les consonnes du TM[87]. Cette solution reste cependant très incertaine. Diverses corrections du TM conduisant à des significations voisines ont également été proposées. La plus souvent envisagée propose la correction de שִׁילֹה en מֹשְׁלֹה/מֹשְׁלוֹ "son dominateur"[88]. Ce type de correction poussé par la volonté de clarifier le TM amène à proposer arbitrairement une *lectio facilior*.
Une partie significative de la tradition interprétative du terme שִׁילֹה y a vu un nom propre du Messie ou un titre messianique plus ou moins caché[89]. Plusieurs auteurs voient même dans le terme une façon cachée de désigner le Messie par le procédé de la *gematria*; notamment parce que la valeur numérique de שילה est égale à celle de משה Moïse[90] ou parce que l'expression יבא שילה a une valeur

---

85 Voir notamment les travaux de Halévy (1910) «Šîlo»; Driver (1922) «Hebrew Roots», 70; Eisler (1924/25) «Shilu»; *id.* (1925) «šilu»; Nötscher (1929) «Gen. 49,10» suivi par Sellin (1944) «Judasspruch», 57-58; Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 13; Coppens (1957) «La bénédiction», 112-113.

86 Voir Moran (1958) «Gen 49,10», 406-409.

87 Cf. Seebass (1984) «Stämmesprüche», 346. Seebass utilise cette origine égyptienne pour dater le dit de l'époque prémonarchique.

88 Ici un participe de la racine משל. On a aussi pensé au terme מֹשֶׁל + sfx. signifiant "sa domination". Cette correction est défendue notamment par Ball (1896) *Genesis*; Marti (1909) «Nachwort»; Gressmann (1929) *Messias*, 221; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 99 et par la Bible du Centenaire.

89 Ce type de lecture n'est attesté qu'assez tard dans la tradition juive. On le trouve dans le Talmud de Babylone *Sanhedrin 98b* qui attribue cette idée à l'école de R. Shelah, ainsi que dans des listes de noms messianiques des 11-12ème s. (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 40). Ultérieurement cette lecture apparaît dans plusieurs traductions, déjà Sébastien Munster (1539). Les traductions qui transcrivent simplement "Shiloh" laissent entendre qu'il s'agit d'un nom propre, ainsi Second (1910), Darby, Osty. Finalement, on trouve cette lecture chez Keil (1861) *Genesis*, vol. 1, 293-295; Wellhausen (1899[3]) *Composition*, 323 (il juge qu'il s'agit d'une glose); Kittel (1959) *Stammessprüche*, 20.

90 Cette valeur est de 345. Rosenberg (1993) «Beshaggam», pense que l'ajout du י dans שילה est due au rédacteur final voulant corriger par cette allusion à Moïse la version antérieure (שלה Shiloh celui à qui les peuples obéiront") qui laissait entendre qu'il s'agissait d'un empereur étranger comme Cyrus. Jacobson (1994) «Beshaggam», signale que cette équivalence avait déjà été relevée par le Zohar et Eliezer, auquel on peut ajouter Jacob ben Asher de Tolède (cf.*infra*).

identique à celle du terme משיח Messie[91]. D'autre part, plusieurs explications étymologiques ont aussi été avancées pour justifier une signification messianique du vocable. Ainsi, il pourrait dériver de la racine שלה "celui qui est tranquille" ou "celui qui apporte la paix"[92]. Il pourrait aussi être rapproché de termes comme שיל "rejeton", שליל "embryon" ou שליה "arrière-faix", lesquels dans ce contexte désigneraient un rejeton ou un dernier né[93]. Finalement d'autres recourent à des corrections textuelles aboutissant à un sens désignant un personnage de type messianique[94]. En tout état de cause, ces interprétations de שִׁילֹה comme titre ou nom propre messianique restent assez marginales. Elles découlent vraisemblablement de la lecture messianique traditionnelle de l'oracle de Shiloh qui comme nous le verrons plus loin, s'explique par l'interprétation de שלה dans le sens de "celui auquel il (le sceptre) appartient"[95].

La possibilité que שִׁילֹה désigne un personnage concret a également été envisagée. Y voir le roi David n'est guère crédible, car des corrections très importantes doivent être apportées au TM[96]. Par contre, le nom de Salomon est déjà moins invraisemblable[97]. Il pourrait s'agir d'un appellatif construit sur la racine שלה (champ sémantique de la paix). En effet, non seulement le règne de Salomon est décrit comme pacifique par l'Ancien Testament, mais son nom est formé sur une racine de même sens[98]. A. Caquot pense, quant à lui, qu'il pourrait

---

91 Cette valeur est de 358. Cette gematria est signalée par Jacob ben Asher de Tolède (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 179). Elle est également acceptée (avec modification) par Marx (1995) «Shiloh», 109.

92 C'est une idée défendue en particulier par Hengstenberg (1829-1835) *Christologie,* vol 1, 63-71 et que l'on trouve dans la traduction Synodale "le Pacifique". Une variante de cette solution se trouve chez Gunkel (1910³) *Genesis* qui corrige en שֶׁלֹו. Cette dérivation de la racine שלה utilisée aussi pour d'autres types d'interprétation est discutée plus bas p.107 ss. Le thème de la paix est on le sait fréquemment associé au Messie notamment Es 9,5 avec la mention du prince de paix שַׂר שָׁלוֹם.

93 Les deux premiers termes ne sont attestés qu'en hébreu talmudique, alors que le second figure en Dt 28,57. Cette lecture figure chez Ibn Esra de Tolède (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 108-110), Samuel ben Chofni (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 104).

94 Mentionnons de Lagarde (1887) *Onomastica sacra*, 368 et BHS, שְׁאִילֹה √שאל "son désiré". La Vulgate en traduisant par *mittendus* "l'envoyé" a certainement lu un participe passif de la racine שלח. Kruse (1985) «Covenant», 154-155 y voit une sorte de prémessianisme (type 2 S 7) et corrige en שֶׁלַח un terme décrivant une sorte d'émanation en Ct 4,13 sensé désigner ici un descendant.

95 Voir p. 105 ss.

96 Voir Margulis (1969) «Gen. XLIX 10» *id.* (1971) «Emendation» qui recrée un Gn 49,10b plutôt original :
עדך יבא באשי להי/ות לקהל עמים «De toi sortira le fils de Jessé, pour devenir une communauté de nations».

97 On trouve déjà cette lecture chez le Samaritain Abu-Sa'id et chez Mejuchas ben Elie un juif grec qui permute et corrige le ' en מ par atbach (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 283 et 125).

98 C'est la solution de Friedrich (cité par Tuch (1838) *Genesis*, 575) et de Klausner (1955) *Messianic*, 29-30. Cette étymologie a également été utilisée, nous l'avons vu plus haut n.92, pour une lecture messianique de ce nom.

s'agir d'une forme apocopée particulière du nom de ce même souverain[99]. La proposition d'y voir Nabuchodonosor n'a quant à elle guère été suivie[100].
Par contre un courant significatif de l'exégèse moderne de ce passage considère que Gn 49,10bα doit être interprété à partir de Gn 38. En effet, selon ce récit, le fils puîné de Juda se nomme שֵׁלָה, ce qui correspond au texte consonantique de plusieurs manuscrits de la tradition massorétique et samaritaine. Cependant, dans le contexte de Gn 49, cette référence à Shéla n'a de sens que si on la tient pour ironique vis-à-vis de Juda[101]. En effet, dans le récit de Gn 38, après la mort de ses deux aînés, Juda refuse d'envoyer Shéla, son troisième fils, auprès de Tamar (Gn 38,11). Celle-ci devra alors user de l'astuce que l'on sait pour que Juda lui-même vienne à elle. En rappelant l'épisode de Tamar, Gn 49,10 mettrait alors le doigt sur le manque de parole de Juda qui "oublie" sa bru et sur l'attitude plus qu'ambiguë qu'il a eue par la suite. En dépit du caractère séduisant du parallélisme, il semble peu vraisemblable qu'une telle perspective anti-judéenne figure en Gn 49,8-12[102].

*d. Shiloh le lion*

Il faut aussi mentionner la proposition envisagée par F. Pili, qui pense que le terme original הַלַּיִשׁ "le lion" a été corrigé par métathèse par un auteur nordiste soucieux à la fois de masquer cette référence par trop projudéenne (cf. verset 9) et d'insister sur l'importance de Silo[103]. A. Marx, reprend cette solution, mais considère que cette lecture de gauche à droite constitue un procédé volontaire tendant à «souligner la nature diamétralement opposée du règne de ce personnage (messianique) à venir de celui que Juda a exercé jusque-là et que symbolise le lion»[104]. Malheureusement un tel procédé "verlan" n'est guère attesté en hébreu biblique. En outre, le terme לַיִשׁ est relativement rare (2 occurrences). L'auteur aurait-t-il cherché à rendre son allusion encore plus mystérieuse en utilisant un terme rarissime ? On peut en tout cas douter que, si procédé cryptique il y a eu, celui-ci ait été compréhensible aux lecteurs. Ces

---

99 Caquot (1976) «La parole», 27.

100 Elle est envisagée par Samuel ben Chofni Gaon à partir de la racine נשל laquelle permettrait d'obtenir le sens de "son destructeur" (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 103).

101 Le rapprochement entre le שילה de Gn 49,10 et Shéla se trouve déjà chez Bennett, 397 (cité de Skinner) et Schröder (1909) «Gen 49 [10]», 194-197, Burrows (1938) *Oracles*, 51-60 sans que ceux-ci ne soulignent le côté ironique de l'allusion. Par contre, à partir de Good (1963) «Blessing», 430 plusieurs auteurs ont interprété cette notice de la sorte. Voir Carmichael (1969) «Some Sayings», 439; Nobile (1989) «Le benedizioni», 506-507 (il y voit à la fois une allusion au lieu Silo et au personnage Shéla); Rendsburg (1986) *Redaction*, 84-86. La proposition de Bosson (1992) *Essai*, 65 d'y voir sur la base de Gn 38 une expression proverbiale signifiant "au grand jamais" paraît trop spéculative.

102 Voir nos développements p.117 ss.

103 Pili (1975) «Possibili casi», 465-466. Cet auteur date l'original de l'époque davidique.

104 Marx (1995) «Shiloh», 109-110.

explications du terme שִׁילֹה nous semblent constituer des tentatives trop hasardeuses.

*e. šay lô "son tribut"*

La possibilité de lire en lieu et place de שִׁילֹה les deux mots שַׁי לֹה "son tribut" est fréquemment soutenue. Sans que cela soit absolument nécessaire, le verbe יָבֹא devrait alors être corrigé en un hof'al יֻבָא mieux adapté au sujet שַׁי.
A la suite des travaux de W. L. Moran, cette proposition, qui avait déjà cours dans l'exégèse juive traditionnelle[105], a reçu un écho assez important parmi les modernes[106]. A partir de Moran, cette lecture a permis de défendre une datation davidique de l'oracle, le tribut concerné étant compris comme le symbole de la *pax davidica*.
Bien que cette proposition permette de maintenir les consonnes du TM, elle reste une conjecture qu'aucun manuscrit ancien ne vient appuyer. Elle ne devrait donc être retenue que si aucune solution plus proche du TM ne pouvait être acceptée.

*f. šællô "celui à qui il appartient"*

Cette solution du problème de שִׁילֹה peut être considérée comme celle qui a eu l'approbation d'une majorité d'exégètes[107]. Le mot serait composé du pronom relatif שׁ, d'un ל d'appartenance et du suffixe 3 msg. La forme vocalisée de l'ensemble serait dès lors שֶׁלֹּה ou שֶׁלּוֹ. Il a même été envisagé que, selon un usage de l'hébreu michnique, le י ait pu fonctionner comme *mater lectionis* pour indiquer le redoublement de la consonne suivante[108].
Cette lecture ne constitue pas une correction conjecturale, car elle peut s'appuyer sur de nombreux manuscrits de la tradition massorétique, sur plusieurs témoins samaritains ainsi que vraisemblablement sur la *Vorlage* de la LXX.
Sur cette base, le texte peut être traduit "jusqu'à ce que vienne *ce qui est à lui*" ou "jusqu'à ce que vienne *celui à qui il appartient*". La divergence d'interprétation porte essentiellement sur ce à quoi se réfère le pronom relatif שׁ.

---

105 Cette lecture est notamment mentionnée par Moïse ha-Darchan de Narbonne, Rachi, les Midrash Rabbathi, Lekah tov et Yalqout chimoni (cf. Posnanski (1904) *Schiloh*, 117-127).

106 Cf. Moran (1958) «Gen 49,10», 412-416; Speiser (1964) *Genesis*; Criado (1965) «Hasta que venga Silo», 289-298; Vawter (1977) *Genesis*; Monsengwo-Pasinya (1980) «Deux textes messianiques», 359-360; Sarna (1989) *Genesis*. Voir aussi les versions BJ, NewEB, et NRSV. Etonnamment, Cross et Freedman (1975) *Studies*, 83 croient utile de corriger massivement le TM tout en lisant "tribut".

107 On la trouve déjà dans la LXX, et elle est sous-jacente aux interprétations messianiques juives anciennes. Parmi les exégètes modernes, elle est soutenue par Driver (1904) *Genesis*, 410-415; Procksch (1924[2&3]) *Genesis*; Smyth (1945) «Prophecy», 295-298; Cazelles (1966) «Patriarches», col.154; *id.* (1970) «Shiloh», 248-249; Pehlke (1985) *Genesis 49*, 170-174; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Sailhamer (1992) *Pentateuch*, 235; Gakindi (1992) *La bénédiction*, 104; Bosson (1992) *Essai*, 65-66; Rosenberg (1993) «Beshaggam», 260-261; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 140-141; Hamilton (1995) *Genesis*. On retrouve également cette lecture chez plusieurs traductions (TOB, Pléiade etc...).

108 Cf. Cazelles (1966) «Patriarches», col.154; *id.* (1970) «Shiloh», 248-249.

Dans le premier cas, il s'agirait d'un objet - la royauté attendue qui devrait alors appartenir au personnage envisagé par le suffixe - et dans le second, le שֶׁ se référerait à un personnage - caractérisé par une possession qui ferait allusion au sceptre[109]. Mais en dépit de ces deux syntaxes envisagées, les tenants de ce type d'hypothèse admettent unanimement que ce passage fait allusion à un personnage précis, souvent vu comme messianique[110]. C'est très vraisemblablement sur une telle lecture שֶׁלֹּה que s'appuient Midrashs et Targoums pour donner un sens de type "jusqu'à ce que vienne le roi messie à qui appartient la royauté"[111].

Malgré le succès de cette interprétation de Gn 49,10bα, celle-ci reste extrêmement difficile à défendre pour des raisons grammaticales. En effet, une telle construction est foncièrement ambiguë car à la fois le personnage auquel ferait référence ce verset *et* le contenu de ce qui est censé lui appartenir - et par là même le définir - doivent être tenus pour implicites[112]. Or, dans la construction similaire souvent invoquée עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט (Ez 21,32) le contenu de ce qui lui appartient est clairement exprimé (*mišpaṭ*)[113]. Si l'auteur de ce verset avait voulu faire référence à un personnage précis issu de Juda - qu'il soit espéré ou connu n'a guère d'importance - on comprendrait mal pourquoi il aurait utilisé

---

109 Les deux options se trouvent déjà chez les traducteurs antiques. La LXX a selon les manuscrits, soit τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ "ce qui lui est réservé" (avec θ') soit ᾧ ἀπόκειται "(celui) pour qui c'est réservé" (avec σ'). Justin (Dialogue avec Tryphon 120,3-4) signale le conflit d'interprétation entre ces deux traductions. Chez les exégètes et traducteurs modernes, on retrouve ces deux options, avec cependant une nette préférence pour la seconde (comparer Hamilton (1995) *Genesis* avec TOB, Pléiade, BJ (1948), NEB).
On peut encore ajouter la solution de Procksch (1924[2&3]) *Genesis* : "Bis der kommt, der ihm, nämlich Juda, zugehört" ce verset soulignant alors l'origine judéenne du Messie; ainsi que celle de Albrecht (1914) «Judaspruch», pour qui שֶׁלֹּה doit être pris dans le sens de destin, ce qui donne pour ce verset "Bis auch sein Geschick sich erfüllt" et prend le sens d'une annonce de la fin de la royauté judéenne.

110 Les interprétations traditionnelles juives et chrétiennes y voient le plus souvent le Messie, alors que plusieurs modernes ont pensé à David (entre autres Cazelles (1966) «Patriarches», 154) ou même Jéroboam I (Beer (1920) «Geschichte», 28-29).

111 Voir TO, TN, Ber.Rab.98,8, Rachi.

112 C'est notamment ce type de critiques qu'adressent Moran (1958) «Gen 49,10», 409-410 et Caquot (1976) «La parole», 22.

113 Le lien littéraire des deux textes nous semble douteux. Il est peu vraisemblable de penser qu'Ez 21,32 constitue une reprise - polémique ou non - de Gn 49,10 (*contra* Eichrodt (1959-1966) *Esekiel*; Moran (1958) «Gen 49,10», 416-425 [bibliographie 416, n.3]; Monsengwo-Pasinya (1980) «Deux textes messianiques», 360-362; Zimmerli (1969) *Ezechiel*. Voir aussi la discussion critique par Criado (1972) «Mesianismo» et Laato (1992) *Josias*, 174-176 [montre qu'Ez 21,30.32 a bien plus de liens avec Ez 17,22-24 qu'avec Gn 49]). La syntaxe est plus cohérente en Ez et l'orthographe est assez différente [Ez 21,32 עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ / Gn 49,10 עַד כִּי־יָבֹא שֶׁלֹּה]. Or, si Ez 21 avait voulu faire allusion à Gn 49, on se serait attendu à ce qu'il n'en ait pas modifié la syntaxe et l'orthographe. De plus, il faudrait admettre que l'auteur de Ez 21 connaissait la variante du TM que nous pensons devoir rejeter. En outre, pour invoquer ce parallèle, il semble nécessaire de supprimer du TM le וְלוֹ de Gn 49,10bß, afin que l'obéissance des nations donne un contenu explicite à ce qui lui appartient (avec Rosenberg (1993) «Beshaggam», 260-261).

une construction à tel point confuse. On peut attendre d'un texte qui chercherait à mettre en évidence un personnage-phare qu'il y fasse au moins explicitement référence. Or, venant du verset 8 à 10a, le שֶׁלֹּה de 10b semblerait plutôt indiquer que c'est de Juda et non d'un de ses descendants particuliers que l'on parle[114].
En conséquence, bien que la lecture שֶׁלֹּה présuppose un texte pratiquement identique au TM et qu'elle ait été adoptée par la majorité des exégètes anciens, les difficultés syntaxiques que rencontre cette lecture nous invitent à la rejeter. On peut penser que c'est parce que le texte leur a semblé obscur, que les interprètes anciens ont eu recours à cette improbable syntaxe pour chercher à le comprendre.

*g. Šîloh un* hapax legomenon

Ce tour d'horizon de la recherche fait apparaître que la variété des solutions envisagées trahit la grande difficulté à interpréter ce texte. Comme nous l'avons vu, aucune des solutions envisagées ne nous semble pouvoir être considérée comme satisfaisante, soit pour des raisons syntaxiques, soit à cause des modifications du TM nécessaires[115], soit encore parce que le sens obtenu n'est guère cohérent. La question de la signification de שִׁילֹה doit donc être posée sur des bases différentes.
Il faut avant tout s'interroger sur le problème de critique textuelle posé par ce passage. Nous avons déjà mentionné que seule une partie de la tradition massorétique (dont le codex B19a) lit שילה alors que de nombreux Mss. massorétiques et samaritains adoptent la lecture שלה. Bien que le principe de la *lectio difficilior* ne puisse facilement être appliqué sur cette question, on ne peut s'empêcher de soupçonner la lecture שלה d'être facilitante dans la mesure ou l'interprétation rabbinique la plus ancienne comprend *šællô* (ce qui est à lui). La lecture originelle שילה a cependant pu se maintenir à cause de l'usage michnique signalé plus haut[116] et à l'appui d'une thèse - marginalement soutenue par l'exégèse rabbinique - d'une contraction de שי לה "son tribut". On peut donc tenir שילה pour la lecture la plus vraisemblable.
Le texte étant établi et au vu des difficultés à comprendre ce terme, il nous semble nécessaire de traiter ce terme comme un *hapax legomenon.* Si l'on suit la vocalisation massorétique, on peut rattacher cette formation nominale au type *qîṭôl* (קִיטוֹל) à deux voyelles longues[117]. Bien que la présence de deux *matres lectionis* soit assez générale dans cette catégorie de noms, on trouve plusieurs cas de lecture défective du *holæm*[118]. On peut même considérer comme probable la

114 Mais cette dernière solution ne donne pas de sens à l'ensemble.

115 Outre, les diverses corrections présentées plus haut, on peut encore ajouter celle de Zimmern (1892) «Jacobssegen» qui corrige שִׁילֹה en שְׁאֹלָה "au Sheol".

116 Cf n.108.

117 Cf. Joüon §88G.

118 Notamment מִישֹׁר à côté de מִישׁוֹר "plaine", קִיטֹר à côté de קִיטוֹר "brume", תִּירֹשׁ à côté de תִּירוֹשׁ "moût", נִיחֹחַ à côté de נִיחוֹחַ "parfum".

lecture défective dans le cadre d'une racine ל״ה, puisque le ה radical peut faire office de *mater lectionis*.

Cette proposition permet de lire שִׁילֹה comme un dérivé de la racine שׁלה, dont le champ sémantique est celui de la paix et de la tranquillité. Il peut, dès lors, s'agir d'un appellatif individuel "le Pacifique" ou alors d'un nom abstrait dont le sens pourrait être "la paix". D'un point de vue strictement lexicographique, les formations *qîṭôl* peuvent engendrer des noms propres comme des noms communs.

Ce type de solution avait déjà été envisagé au siècle dernier[119] mais il n'a plus guère été suivi après les critiques formulées notamment par F. Tuch, S.R. Driver et B. Jacob[120]. Comme nous allons le voir , ces critiques ne sont pourtant pas décisives.

L'argument principal de ces auteurs repose sur le fait qu'une formation de type *qîṭôl* n'est pas attestée pour une racine ל״ה et ce, bien que Tuch reconnaisse lui-même qu'elle ne serait pas impossible. Or, cet argument par la négative n'est pas déterminant, d'autant plus qu'en hébreu biblique la formation *qîṭôl* n'est pas suffisamment documentée pour que l'on puisse tenir l'absence de ל״ה comme une règle générale[121]. D'autre part, les adversaires d'une dérivation de שׁלה soutiennent que dans les deux noms de villes גִּלֹה (Jos 15,51) et שִׁלֹה une telle dérivation est peu vraisemblable. En effet, ces deux formations témoigneraient d'un affaiblissement d'une terminaison ן, laquelle réapparaît dans les gentillismes de ces villes (הַגִּילֹנִי 2 S 15,12 et הַשִּׁילֹנִי 1R 11,29...). Outre le fait que même cet aspect de la démonstration pourrait être contesté[122], il faut signaler qu'il s'agit aussi d'une argumentation *via negationis*. Même si l'on montre que גִּלֹה et שִׁלֹה ne dérivent pas d'une racine ל״ה, on n'a toujours pas montré que le שִׁילֹה de Gn 49,10 ne pourrait en dériver. Rappelons que d'autres types de formations nominales de racines ל״ה conservent le ה final[123].

Un autre argument avancé contre la dérivation de la racine שׁלה consiste à dire que celle-ci désigne plus une petite paix ou une forme de tranquillité[124] qu'une paix de type eschatologique comme ce verset la supposerait, en particulier à cause de l'obéissance des nations envisagée en 10bß. Là aussi l'argument est peu

---

119 Pour un nom de personne, cf. n.92 p.103. Pour un nom commun, cf. Gesenius (1835-1853) *Thesaurus*, 1424-1425; König (1919) *Genesis*.

120 Tuch (1838) *Genesis*, 574-576; Driver (1904) *Genesis*, 410-411; Jacob (1934) *Genesis*, 903.

121 En *lectio plene* on ne trouve qu'à peine plus de 20 noms de ce type.

122 Certaines formations dérivant de racines ל״ה peuvent prendre une finale ן comme חָזוֹן "vision" de חזה "voir" ou רָצוֹן "faveur" de רצה "être satisfait" etc... En outre, dans les gentillismes, le nun pourraît bien être euphonique.

123 Notamment les noms avec préformantes מ comme מַעֲשֶׂה.

124 Voir les usages de cette racine en Jr 12,1; Job 3,26; 12,6; Lm 1,5, et à la signification des dérivés שָׁלֵו, שָׁלוּ, שַׁלְוָה et שְׁלִי.

pertinent, car bien que שׁלה soit moins fort que שׁלם, il exprime néanmoins de manière tout à fait acceptable le calme qui caractérise une ère de paix[125].
En l'absence d'une interprétation plus satisfaisante du problème de Shiloh en Gn 49,10, on ne peut ni ne doit exclure la possibilité que שִׁילֹה dérive de la racine שׁלה. C'est cette solution que nous proposons d'adopter ici.
Reste cependant à se demander si שִׁילֹה doit être compris comme la désignation d'un personnage de type messianique "le pacifique" ou comme le concept de la paix ou de la tranquillité. Bien que les deux solutions puissent être soutenues, la logique de la collection des sentences tribales de Jacob plaide en faveur de l'identification du personnage décrit aux versets 11 et 12 et présent dans le וְלוֹ de 10bß non avec une sorte de messie - ce qu'appuierait la lecture "le pacifique" - mais avec Juda lui-même. Ceci implique une traduction de שִׁילֹה comme un concept, à savoir "la paix". En effet, aucune sentence de Gn 49 ne traite d'autre chose que de tribu via l'éponyme tribal. En outre, l'autre longue section de Gn 49 concernant une tribu - celle de Joseph - présente une organisation similaire à celle des versets 9-12. Dans les deux cas, le passage s'ouvre par une métaphore animalière (le lion pour Juda verset 9, le taureau pour Joseph verset 22) et débouche dans la deuxième partie sur une description de l'éponyme tribal à partir de son activité et de sa nature humaine (versets 11-12 pour Juda et verset 26b pour Joseph).
L'interprétation de שִׁילֹה dans le sens d'un concept "la tranquillité" ou "la paix" nous paraît donc constituer la proposition la plus vraisemblable. L'expression de 10b signifierait alors "jusqu'à ce que vienne la paix" et ferait référence à une ère de tranquillité future ou contemporaine.
En dépit du fait que le motif de l'ère de paix pourrait être rapproché de thèmes messianiques, on peut conclure qu'une lecture messianique ou même messianisante de l'oracle de Shiloh ne correspond pas à la nature de ce passage, puisqu'aucun personnage messianique ne s'y trouve. Seul l'éponyme tribal Juda y figure.

*h. Et à lui l'obéissance des peuples*

Comme nous l'avons vu plus haut, l'interprétation que nous avons retenue de la question de Shiloh implique que le suffixe 3msg. de וְלוֹ désigne Juda lui-même et non un membre particulier de la tribu.
La signification du terme יִקְּהַת[126] que nous traduisons par "obéissance" est assez clair. Bien que ce terme n'apparaisse ailleurs dans l'Ancien Testament qu'en Pr

---

125 On renverra ici à l'usage fait de cette racine dans le Psaume 122,6-7 où elle est clairement mise en parallèle avec la racine שׁלם.
6 שַׁאֲלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלָםִ יִשְׁלָיוּ אֹהֲבָיִךְ׃
"Demandez la paix (√ שׁלם) de Jérusalem, que soient tranquilles (√ שׁלה) tes amis".

126 Le dageš fort dirimens est euphonique.

30,17[127] il dérive d'une racine bien attestée en akkadien, sabéen et arabe, dont le sens a trait à l'obéissance[128]. La traduction de LXX προσδοκία "attente" (aussi S et V) témoigne d'une tradition textuelle hébraïque divergente formée d'un nom provenant d'une racine קוה "attendre" - pas forcément תִּקְוָה - comme le démontre la traduction d'Aquila σύστημα "rassemblement" qui interprète ce terme à partir de l'autre racine קוה = "rassembler". On peut penser que la traduction des versions LXX S et V présuppose la lecture messianique erronée de l'oracle de Shiloh, alors qu'Aquila pourrait ici avoir été plus près du sens originel de la *Vorlage* hébraïque de cette tradition textuelle divergente[129]. Si cette variante devait être retenue, ce verset pourrait faire explicitement référence au thème du grand pèlerinage des nations à Jérusalem, cher au second Esaïe, à Michée et à Zacharie. Cependant, du point de vue de la critique textuelle stricte, il nous semble difficile de trancher entre TM et la variante. Dans le doute, nous traduisons le TM.
La signification de עַמִּים pose elle aussi problème. Des peuples "étrangers" sont-ils désignés par ce terme ou s'applique-t-il aux tribus d'Israël ? Sur cette question, la grande majorité des exégètes s'accorde à penser que ce pluriel se réfère aux peuples étrangers[130]. Cette interprétation peut notamment prendre appui sur l'usage vétérotestamentaire quasi général de ce pluriel pour désigner des peuples du monde, Israël inclus ou en opposition avec lui[131]. Il semble dès lors difficile que l'utilisation d'un tel pluriel exclue les peuples étrangers.
Certains exégètes soutiennent néanmoins, pour Gn 49,10, une interprétation intra-israélite de la notion, qui désignerait les tribus[132]. De fait, les usages parallèles invoqués pour justifier une telle lecture du pluriel de עַם, sont plutôt

---

127 En Pr 30,17 le sens d'obéissance s'intègre assez bien dans le contexte. Cependant LXX, S et T présentent une variante qui doit éventuellement être préférée. Ces traductions "(...et qui) méprisent l'âge d'une mère" au lieu de "(...et qui) méprise l'obéissance due à une mère" témoigneraient d'un original hébreu לִזְקֻנַת.

128 Cf. HALAT «יקה» et BDB. Pour une contestation, à notre avis peu convaincante, de cette étymologie, cf. Margulis (1969) «Gen. XLIX 10», 203.

129 Ce point ressort notamment des remarques de Harl (1986) *Genèse*, 309. Voir aussi les remarques de Wevers (1993) *Notes*, 826.

130 Voir en particulier Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis*; Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Cazelles (1970) «Shiloh», 250; Caquot (1976) «La parole», 27-28; Sarna (1989) *Genesis*; Marx (1995) «Shiloh», 104-105.

131 Ce type d'usage de עַמִּים se trouve à peu près dans tous les corpus de l'Ancien Testament. Parmi beaucoup d'autres, voir Ex 15,14; Dt 7,7; Jos 24,17-18; 1 R 5,14; Es 2,2-4//Mi 4,1-5; Es 10,13-14; 49,22; 51,4-5; 56,7; 61,9; Jr 34,1; Ez 20,34-35; Ez 38,6-9; Os 7,8; Jl 2,6; Mi 5,6-7; Ha 2,8-13; So 3,9; Za 8,20-22; 12,2-6; Ps 7.9; 102,23; Job 36,20; Lm 3,45; Est 1,16; Ne 1,8; 1 Ch 16,24-28.

132 Voir surtout Gesenius (1835-1853) *Thesaurus*, 1041-1042; König (1919) *Genesis*; Coppens (1967) «Le prémessianisme vétérotestamentaire», 167. Quant à Albrecht (1914) «Judaspruch», 313, il considère que עַמִּים signifie ici "parents" (d'un usage arabe).

clairsemés et ne sont que rarement dépourvus d'équivoque[133]. Cela dit, en Gn 49,10, il serait probablement hâtif de conclure que les עַמִּים n'incluent pas, en plus des peuples étrangers, les autres tribus d'Israël. Ceci pour deux raisons liées au contexte étroit et large dans lequel s'inscrit ce verset. D'une part, en 49,10 l'obéissance des peuples renvoie au verset 8 où comme nous l'avons vu, figure à la fois le thème de la soumission des frères et celle des ennemis. D'autre part, dans la Genèse, on ne trouve que quatre occurrences de עַמִּים - Gn 17,16; 27,29; 28,3; 48,4 -, chaque fois dans des promesses adressées aux patriarches : elles peuvent désigner soit des peuples étrangers, soit les tribus d'Israël. En Gn 17,16 Sara donne naissance à des peuples qui pour P font sans doute référence aux Israélites, mais aussi aux descendants d'Esaü - d'ailleurs de proches cousins. En Gn 27,29, la promesse de soumission de peuples dont bénéficie Jacob concerne là aussi explicitement Esaü et ses descendants. Par contre, en Gn 28,3 et 48,4 les promesses faites à Jacob et Joseph de devenir une "communauté de peuples" (קְהַל עַמִּים) fait certainement allusion aux tribus.

Comme nous l'avons déjà vu pour le lien entre Gn 49,8 et 27,29, la sentence sur Juda cherche à inscrire ce dernier dans la lignée des patriarches en le faisant l'ultime bénéficiaire des promesses. Quant à la soumission des peuples étrangers, mais aussi des autres tribus d'Israël, elle constitue en quelque sorte l'adaptation logique à Juda de la promesse faite à Jacob de dominer ses frères-peuples, dont l'identité a forcément changé (en Gn 28,3 les fils de Jacob deviennent des peuples).

Il ressort de l'ensemble de ces observations qu'à cause de la connotation du pluriel עַמִּים la domination fait forcément allusion aux peuples étrangers. Ce point est d'ailleurs confirmé par le thème de la paix présent dans le demi-hémistiche précédent. Cependant, la référence aux bénédictions patriarcales de la Genèse auxquelles l'utilisation de ce terme ne peut que faire penser, suppose que, parallèlement, la domination de Juda sur les tribus israélites est aussi envisagée.

133 A part les textes de Genèse, et Dt 33,3.19, les textes que signale Gesenius ne désignent probablement jamais les tribus. Dt 32,8 TM prête certes à confusion, mais dans le texte original dont se rapprochent LXX et 𝔔 la notion inclut clairement les peuples étrangers (cf. Macchi (1994) *Samaritains*, 155); Es 3,13 constitue une confession de foi rédactionnelle universalisante. Par ailleurs dans ce texte Israël est désignée par עם au singulier; en Os 10,14 il s'agit vraisemblablement d'un singulier; Ps 47,2.10 ne désigne probablement pas seulement Israël (cf. verset 3).

## 2.3.4. GN 49,11-12

11 אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ

כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם־עֲנָבִים סוּתֹה׃

12 חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וּלְבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב׃

"[11] *attachant son ânon à la vigne et au cépage rouge le fils de son ânesse. Il a lavé son vêtement dans le vin et dans le sang des grappes son habit.* [12] *Les yeux sont brillants de vin et les dents blanches de lait (ou Les yeux sont plus sombres que le vin et les dents plus blanches que le lait)"*

Le verset 11a présente deux *hiræq compagninis*, l'un associé au participe actif אֹסְרִי "attachant" et l'autre au nom singulier construit בֵּן. Le *hiræq compagninis* ajouté aux substantifs construits ou aux participes - construits ou non - est bien attesté en poésie hébraïque, où il peut avoir une simple valeur rythmique[134].
Comme le montre sa parenté avec les termes שָׂרֹק et שׂוֹרֵק, le *hapax legomenon* שֹׂרֵקָה désigne une sorte de cépage rouge. Par ailleurs, le fait qu'il s'agisse d'une sorte de vigne est confirmé par le parallélisme présent dans ce demi- verset. Bien que עִיר au sens d'ânon soit un *hapax legomenon*, sa proximité avec le terme עַיִר (ânon, cf. Gn 32,16) et le parallélisme avec בְּנִי אֲתֹן rendent une telle traduction difficilement contestable[135].
Comme 11a, 11b est construit en deux hémistiches parallèles. L'expression דַּם עֲנָבִים , "sang des grappes"[136], fait pendant au "vin" יַיִן, alors que le *hapax legomenon* סוּת est parallèle à לְבוּשׁ "vêtement". La signification vestimentaire de סוּת est appuyée par le phénicien *swt*[137].

---

134 Voir Joüon § 93 l-n, Robertson (1969) «Morphemes», 212-221. Pour des participes avec *hiræq compagninis* dans des phrases de ce type, cf. Es 22,16; Mi 7,14; Ps 101,5; 113,7. Signalons que certains auteurs interprètent אסרי comme infinitif (Moran (1961) «Hebrew Language», 60; Lipiński (1971) «Notes», 337-338).

135 La plupart des versions vont dans ce sens. Mentionnons cependant que le TO voit dans la présence de עִיר une référence à la "ville" de Jérusalem, la vigne représenterait alors Israël. La lecture du TO suppose en outre une interprétation de בְּנִי אֲתֹנוֹ comme "construit (בנה) son temple (אֲתֹנוֹ aurait une signification proche du mystérieux אִיתוֹן "temple ?" de Ez 40,15)". Cependant, il a été montré que cette interprétation s'explique par l'influence des traditions rabbiniques tardives (cf. Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos*, 286-288; Syrén (1986) *Blessings*, 111-112; Grossfeld (1988) *Targum Onqelos*, 164). Le Midrash Rabbah et Rachi signalent aussi cette possibilité.

136 Cette expression se retrouve sous une forme proche en Dt 32,14, Si 39,26 en akkadien et à Ougarit (cf. Rüger (1969) «RŠ 24.258», 206; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 139, n.55).

137 Voir Hoftijzer et Jongeling (1995) *Dictionary*; HAL; Joüon (1940) «Genèse 49,11»; et les remarques de Hamilton (1995) *Genesis*, 656,n.20.
On signalera encore la lecture facilitante de plusieurs manuscrits samaritains qui lisent כסותו (sa couverture).

On remarquera que parmi les quatre pronoms suffixes 3 m sg du verset, le premier et le dernier présentent la forme poétique rare ֹה - et les deux autres la forme courante וֹ-. La structure ainsi obtenue (a ֹה- / b וֹ- / b' וֹ- /a' ֹה-) constitue vraisemblablement une figure de style. Le *qeré* massorétique harmonise donc à tort les 4 formes.

Les remarques précédentes montrent que le verset 11 ne présente guère de difficultés de lecture. Par contre, l'interprétation des images qui y figurent est nettement plus complexe.

On peut signaler tout d'abord, que la présence d'une image viticole dans la sentence sur Juda n'a rien de surprenant au vu du rôle que joue la culture de la vigne dans l'économie judéenne[138].

Rappelons ensuite que l'identité du personnage présent dépend essentiellement de l'interprétation de שִׁילֹה au verset 10. Si ce terme fait allusion à un descendant de la tribu de Juda - qu'il s'agisse d'un roi ou d'un personnage de type messianique - le viticulteur du verset 11 doit y être identifié. Si au contraire ce terme ne désigne pas un personnage particulier, celui du verset 11 renvoie au patriarche Juda. Nous avons expliqué plus haut pourquoi cette dernière solution, bien que minoritaire parmi les exégètes, constitue l'interprétation la plus vraisemblable[139].

Le fait que le personnage quel qu'il soit, attache son ânon à la vigne a été très fréquemment interprété comme une description d'un monde d'abondance quasi paradisiaque. En effet, selon cette lecture, le fait de lier un âne à un plant de vigne constituerait un gaspillage incroyable, l'animal pouvant alors manger la plante. Cette attitude irrationnelle du viticulteur s'expliquerait par une situation de surabondance viticole particulièrement extraordinaire[140].

---

138 Les montagnes centrales de Palestine se prêtent bien à la viticulture. La région de Juda est associée à la vigne notamment en Gn 14,18; Nb 13,23; Es 1,8; 5,1-7; 65,21; Jr 13,12-14; Jl 2,22-24; Am 9,14; Mi 4,4, Ag 2, 18 et Za 8,12.

139 Voir nos arguments p.109. La présentation des diverses interprétations du terme שִׁילֹה a bien montré qu'une majorité d'exégètes y ont discerné la présence d'un personnage particulier, notamment messianique. A l'opposé, l'identification du personnage du verset 11 à Juda est présente chez Zobel (1965) *Stammesspruch,* 14; et dans l'interprétation ironique de 49,8-12 défendue par Good (1963) «Blessing», 431-432 et ceux qui l'ont suivi.

140 Cette interprétation classique se trouve déjà chez Ibn Ezra. Elle est parmi d'autres admises par les auteurs suivants : Caquot (1976) «La parole», 29; Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit,* 99; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 138-139; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Sarna (1989) *Genesis*; Sellin (1944) «Judaspruch», 63; Skinner (1910) *Genesis*; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50.* Lisant l'image dans le même sens (l'âne mange la vigne) mais avec une signification différente, Good (1963) «Blessing», 430-431 y voit une ironie sur la folie de Juda et Zobel (1965) *Stammesspruch*, 14, un rappel de la violence des Judéens à Silo.
Cette interprétation est cependant contestée par Marx (1995) «Shiloh», 105.
On signalera encore la lecture peu vraisemblable soutenue notamment par Rachi pour qui l'image suppose plutôt qu'un seul cep pourrait tant produire que sa récolte suffirait à charger un âne.

Malgré son succès, cette explication "eschatologisante" de Gn 49,11a n'est guère pertinente. En effet, le fait d'attacher un âne ne s'explique pas uniquement par la volonté d'éviter que le baudet ne s'éloigne, mais aussi et surtout afin que cet animal vorace ne puisse détruire la culture avoisinante. Il est dès lors plus vraisemblable que l'expression utilisée en Gn 49,11 constitue un raccourci pour dire que le viticulteur attache son âne à un élément fixe (arbre, pierre, pieux) près de la vigne, les termes גֶּפֶן et שֹׂרֵקָה ne devant pas être pris au sens de "plant de vigne" mais de "arpent de vigne". Le geste du viticulteur en 11a ne doit pas être compris comme un gaspillage absurde, mais bien au contraire comme un acte parfaitement normal et rationnel.

Le verset 11b parle du lavage d'un vêtement dans le vin. A la suite logique de l'interprétation "eschatologisante" de 11a, de nombreux exégètes y ont vu une autre indication d'une surabondance de vin. Celui-ci serait à tel point courant qu'il remplacerait l'eau, même pour faire la lessive. L'image d'un monde paradisiaque y serait là aussi évoquée[141]. Sur ce point aussi cette interprétation classique doit être remise en question. En effet, l'image présentée serait parfaitement absurde, car quand bien même le vin serait plus abondant que l'eau, il ne viendrait à l'idée de personne d'utiliser pour le nettoyage un liquide qui tache !

Il faut plutôt penser que le verbe כבס Pi'el "laver" est utilisé ici pour exprimer son contraire selon une figure rhétorique courante[142]. Le vêtement n'est donc pas lavé, mais taché par le vin.

Une ligne d'interprétation traditionnelle a voulu voir dans cette teinture une façon de parler de la couleur rouge du vêtement messianique[143]. Il a aussi été envisagé que cette maculature puisse symboliser la violence (de Juda, des Judéens ou du messie ?) puisque le vin n'est pas sans rapport avec le sang, ce que peut d'ailleurs laisser supposer l'expression דַם־עֲנָבִים "sang des grappes"[144]. Cependant cette interprétation de 11b dans un sens sanguinaire pose problème quant au lien avec l'image pacifique véhiculée par 11a. En outre, si le thème de la violence avait été important, on se serait attendu à une image plus proche.

---

141 Voir entre autres les auteurs cités dans la première partie de la note précédente.

142 En hébreu, le phénomène se retrouve par exemple dans le prologue de Job où le terme ברך "bénir" est utilisé pour signifier "maudire" (Jb 1,5.11; 2,5.9). On ajoutera que même en français, une mère peut facilement utiliser ce type de formulation en disant à son enfant rentrant très sale de ses jeux d'extérieurs "Eh bien, toi tu es propre !".

143 Ainsi la lecture juive classique de ce passage (cf. entre autres, TO, Rachi et plus récemment Zobel (1965) *Stammesspruch*, 14). Cependant, cette lecture néglige de tenir compte de la symbolique viticole, laquelle dit bien plus que simplement la couleur du vêtement. Sarna (1989) *Genesis*; envisage une allusion à une pratique artisanale, typiquement judéenne, de teinture. Quant au Midrash Rabbah, il voit dans l'image du vin un symbole de la Torah.

144 On signalera que cette interprétation se trouve déjà dans le TN (voir *infra* n.147). Parmi les auteurs modernes, on la retrouve chez Good (1963) «Blessing», 431; Carmichael (1969) «Some Sayings», 442-443.

Même si l'image du vin a ici une portée symbolique[145], il faut d'abord chercher à comprendre son sens obvie avant de vouloir en percevoir le symbole. Or, à la suite de 11a, le thème de la maculature dans le vin s'explique nettement mieux comme une caractéristique de la récolte et du pressage que comme un déchaînement de violence. En effet, le pressage du vin selon le procédé traditionnel consistait à fouler aux pieds le raisin en se plaçant soi-même à l'intérieur du pressoir[146]. Il s'agit d'un travail réputé particulièrement salissant, comme en témoigne notamment Es 63,2[147]. En outre, cette interprétation est appuyée par la présence de l'âne qui dans ce contexte de vendange peut s'expliquer par la nécessité de transporter la récolte vers la cave du propriétaire[148].

Cette interprétation présente l'avantage de permettre de lire les deux parties du verset 11 en succession logique.

Le verset 11 doit dès lors être compris comme une image d'harmonie agricole. La vendange est, en effet, le temps de la juste rétribution du travail annuel. C'est aussi un temps de fête et de plaisir[149]. Bien que ce verset ne doive pas être compris dans un sens eschatologique strict où le monde paradisiaque serait caractérisé par une surabondance extraordinaire, l'image est cependant celle d'un environnement harmonieux et propice au bonheur. Nous verrons plus loin que ce motif de l'harmonie viticole est typique de la prophétie postexilique.

Reste à s'interroger sur la description physique que propose le verset 12. En dépit de l'absence de pronom personnel, il ne peut guère s'agir d'un autre personnage que le viticulteur du verset précédent. Comme le précédent, ce verset

---

145 Sur ce point voir plus loin p. 118.

146 Cf. Es 63,2; Jr 25,30; 48,33; Lm 1,15; Ne 13,15.

147 Es 63,2 utilise une même image de presseur sale.
2 מַדּוּעַ אָדֹם לִלְבוּשֶׁךָ וּבְגָדֶיךָ כְּדֹרֵךְ בְּגַת׃
"Pourquoi y-a-t-il du rouge à ton vêtement et tes habits sont-ils comme ceux de celui qui foule au pressoir ?"
On peut signaler que contrairement au TO, le TN de Gn 49,11-12 a reformulé ce verset en se basant sur Es 63,1-3 (voir aussi Ap 19,11-16). Sur ce point voir Grelot (1963) «L'exégèse», 372; McNamara (1966) *New Testament*, 230-233; Syrén (1986) *Blessings*, 105-107.
Il semble cependant peu vraisemblable que, comme le suggère Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 279-286, Es 63,1-6 constitue déjà une réinterprétation de Gn 49. Le vocabulaire des deux textes est très différent (seul לְבוּשׁ "vêtement" se retrouve en Es 63,2 et Gn 49,11) tout comme l'utilisation de l'image. En Es 63, le jus de raisin est explicitement rapproché du sang de victimes, ce que la thématique pacifique de Gn 49,11 ne suggère guère.
Plutôt que d'envisager un quelconque lien littéraire, il est préférable de penser que les deux textes reflètent un même savoir proverbial rapprochant la maculature du vêtement du pressurage du raisin.

148 On peut ajouter que le terme כבס traduit généralement par "laver" signifie aussi "fouler". Il faut peut-être voir dans l'utilisation de ce terme une allusion au pressurage du raisin.
Comme le rappelle Jacob (1934) *Genesis*, 910, Raschbam interprète ce verset dans ce sens.

149 Cf. Es 16,9-10; Jr 48,33.

est également formé de deux hémistiches parallèles : 12a décrit les yeux du personnage et 12b, sa dentition.
La traduction pose néanmoins deux difficultés partiellement liées l'une à l'autre. La première concerne la signification précise que revêtent les deux prépositions מִן présentes en 12a et b. En effet, dans les deux cas, cette préposition peut être comprise dans un sens soit causatif, soit comparatif[150]. Si l'on prend les מִן comme comparatifs, le verset doit alors être lu comme une description de la beauté du personnage à partir de la couleur exceptionnelle des deux organes mentionnés. Le style fait alors penser aux descriptions de l'être aimé figurant dans le Cantique des cantiques. Si par contre, les מִן sont pris dans leur sens causatif, l'insistance est alors placée sur l'abondance de biens dont dispose le personnage, un élément qui figure déjà au verset 11. L'aspect des yeux et des dents n'est dès lors que la conséquence d'une consommation importante de vin et de lait[151].
La seconde difficulté est liée à la signification du *hapax legomenon* חַכְלִילִי. A partir de l'akkadien *ekēlu* (être sombre) et d'une inscription trouvée à Hébron, ce terme est aujourd'hui le plus souvent interprété comme un terme désignant quelque chose de foncé[152]. Impliquant un מִן comparatif, l'expression de 12a décrirait alors les yeux noirs caractéristiques des habitants du pourtour méditerranéen. Le noir des yeux formerait alors une antithèse au blanc des dents. Une deuxième ligne d'interprétation du sens de חַכְלִילִי se dégage. On la trouve déjà dans la LXX qui traduit ce vocable par χαροπός "brillant", faisant ainsi référence à l'aspect du regard du buveur aviné[153]. Cette lecture peut s'appuyer sur la présence en Pr 23,29 du terme voisin חַכְלִלוּת, qui y décrit explicitement les yeux d'un alcoolique. La tradition rabbinique véhicule une interprétation voisine, puisqu'elle comprend ce terme dans le sens de "rouge", en référence aux

---

150 En 12b, la signification causative impliquerait que ses dents seraient blanches *à cause* du (ou par le) lait, alors que la signification comparative indiquerait que cette même dentition serait *plus* blanche *que* du lait.

151 La lecture causative du מִן se retrouve notamment dans la LXX de 12a, chez les exégètes classiques juifs [cf. Midrash Rabbah, Rachi, les Targoum (avec cependant une interprétation allégorique de l'image)], et chez plusieurs modernes (notamment Skinner (1910) *Genesis*; BJ; Pléiade)
A la suite de Kapelrud (1954) «Genesis XLIX 12», la lecture comparative est le plus souvent retenue aujourd'hui (cf, Caquot (1976) «La parole», 29-31; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 84; Hamilton (1995) *Genesis*; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 139-140; Sarna (1989) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 14). Cette lecture figure déjà dans LXX de 12b et la Vulgate.
La LXX lit le מִן de 12 de manière causative et celui de 12b de manière comparative. Sur cette non-uniformité, cf. Rösel (1995) «Interpretation», 65.

152 Cf. BDB; Kapelrud (1954) «Genesis XLIX 12»; Demsky (1972) «Dark Wine», 234; Gordon (1978) «Wine-Dark Sea», 51-52; Brenner (1982) *Colour*, 86-88; et les remarques dans les commentaires de Hamilton (1995) *Genesis*; Sarna (1989) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.

153 Cette traduction est suivie notamment par HAL; Gunkel ($1910^3$) *Genesis*.

yeux gonflés de sang des buveurs[154]. Un מִן causatif est mieux adapté à ce type de traduction de חַכְלִילִי. Si l'on suit cette ligne d'interprétation, il convient cependant de relever que le fait d'avoir l'oeil brillant à cause de la consommation de vin ne doit pas être pris dans un sens péjoratif, comme en Pr 23. En effet, à la suite du verset 11 décrivant la récolte et le pressage du raisin, l'ivresse ou du moins l'euphorie que trahissent les yeux du buveur doit s'expliquer dans un contexte festif lié à la joie de la récolte. La figure du viticulteur à l'oeil brillant est celle d'un homme heureux et comblé du fruit de son année de travail. L'image décrite doit donc dans ce cas aussi être lue comme fondamentalement positive. Une lecture positive de 12a s'impose d'ailleurs du fait même de l'image parallèle de la blancheur des dents, dont on ne voit guère comment elle pourrait être négative. La traduction de חַכְלִילִי par "brillant" est donc de loin préférable à celle de "trouble" ou "vitreux" parfois adoptée à partir de la vision péjorative du buveur présente en Pr 23,29[155].

Nous avons choisi de ne pas trancher entre les deux principales possibilités de traduction : "les yeux sont plus sombres que le vin" ou "les yeux sont brillants de vin". En effet, l'une et l'autre peuvent être appuyées par d'excellents arguments. La première a pour elle des arguments étymologiques (akkadien *ekēlu*) et présente un parallélisme antithétique parfait entre le sombre et le blanc. La seconde solution tient compte de manière nettement plus satisfaisante du terme voisin figurant en Pr 23,29. En outre cette description presque bachique offre un lien meilleur avec le verset précédent et sa description des vendanges. Quoi qu'il en soit, à la suite du verset 11, le verset 12 doit être interprété comme une description fondamentalement positive du personnage de Juda.

## 2.3.5. GN 49,8-12 ET LE CYCLE DE JOSEPH

### *La lecture ironique de la sentence sur Juda*

La lecture de Gn 49,8-12 présentée jusqu'ici montre que les divers éléments de ce texte témoignent d'un regard foncièrement favorable posé sur la tribu de Juda et sur son ancêtre éponyme.

A ce stade, il convient cependant de prendre en considération les arguments d'exégètes qui, à la suite d'un article de Edwin M. Good, proposent de lire la

---

154 Cf TO, TN, Midrash rabbah, Rachi etc. Récemment aussi, Marx (1995) «Shiloh», 105-107.

155 Sur ce point, les remarques de Gunkel ($1910^3$) *Genesis* sont parfaitement justifiées et les traductions proposées par BJ, Osty et Pléiade trop péjoratives.

sentence sur Juda comme sarcastique[156]. Pour Good, Gn 49,8-12 rappelle l'attitude pitoyable de Juda au début du cycle de Joseph, principalement en Gn 37 et 38.

Durant l'épisode de la vente de Joseph aux marchands madianites-ismaélites (Gn 37), Juda joue un rôle de *leader*. Or, Good a raison de faire remarquer que plusieurs éléments de Gn 49 pourraient rappeler l'épisode. Juda est présenté comme un lion en Gn 49,9, alors qu'en Gn 37 les frères se proposent d'expliquer à leur père la disparition de Joseph par l'attaque d'une bête féroce (חַיָּה רָעָה Gn 37,20.33). La tournure syntaxique étrange "à cause de la proie, mon fils tu montes" מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ (Gn 49,9) n'est pas sans faire penser à l'expression utilisée par Jacob lorsqu'il croit constater la mort de Joseph "Joseph a été mis en pièces" טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף (Gn 37,33), en particulier à cause de l'utilisation aux deux endroits du vocabulaire de la prédation טרף. Le fait de laver la robe dans le vin (Gn 49,11) pourrait faire allusion au subterfuge consistant à tremper dans le sang la robe de Joseph pour faire croire à sa mort (Gn 37,31). Quant à la prosternation √חוה des frères devant Joseph (Gn 49,8), Good hésite à y voir soit le signe d'une rédaction projudéenne secondaire, soit celui d'une suprême ironie. En effet, le lecteur de la Genèse sait qu'en fait c'est devant Joseph que les frères se sont prosternés √חוה lorsqu'à plusieurs reprises les deux rêves de Joseph (Gn 37,1-11) se sont accomplis (Gn 42,6; 43,26.28).

Good discerne encore plusieurs allusions ironiques à l'épisode de Juda et Tamar (Gn 38). Ainsi, bien que dans les deux textes ne figure pas le même vocabulaire, les attributs de commandement associés à Juda en 49,10 (שֵׁבֶט et מְחֹקֵק) feraient allusion aux objets laissés imprudemment en gage par Juda à la prostituée (Gn 38,18). En Gn 49,10, le bâton de commandement entre les jambes de Juda (מְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו) ne serait qu'un euphémisme pour parler de l'organe sexuel que Juda utilise fort mal en Gn 38. Toujours pour Good, le שִׁילֹה de 49,10 devrait être lu שֵׁלָה du nom du troisième fils de Juda, lequel précisément ne vient jamais (≠ יָבֹא Gn 49,10) auprès de Tamar, mais y est remplacé par son père. La folie consistant à attacher un âne à une vigne ferait allusion à la folie commise par Juda avec Tamar. La vigne שֹׂרֵקָה en Gn 49,11 rappellerait le Wadi Soreq où pourrait s'être déroulé l'épisode de Gn 38,14-23[157]. Les yeux עֵינַיִם de Juda (Gn 49,12) pourraient faire allusion au lieu עֵינַיִם où se déroule ce même épisode. Carmichael[158] ajoute encore que les deux vocables utilisés en 49,11 pour parler de l'âne עִיר et בֶּן־אֲתֹנוֹ pourraient eux aussi faire allusion aux noms des deux premiers fils de Juda עֵר et אוֹנָן.

---

156 Good (1963) «Blessing», a été suivi par Carmichael (1969) «Some Sayings», Ackerman (1982) «Joseph», 111; Rendsburg (1986) *Redaction*, 83-86; Garrett (1991) *Rethinking*, 118 et dans une large mesure Nobile (1989) «Le benedizioni», 505-507.

157 A propos de l'argumentation géographique assez confuse visant à situer "Enayim sur le chemin de Timna" (Gn 38,14) dans le Wadi Soreq (un toponyme qui n'est pas mentionné en Gn 38) cf. Good (1963) «Blessing», 431.

158 Carmichael (1969) «Some Sayings», 441.

Afin d'évaluer l'argumentation de Good et de ses épigones, il convient de remarquer que les liens de Gn 49 avec Gn 37 sont de nature très différente de ceux que l'on peut relever avec Gn 38, qui sont beaucoup plus vagues et prennent le contre-pied du sens obvie de Gn 49. Ni שֵׁבֶט, ni מְחֹקֵק, ni même שֹׂרֵקָה ne figurent en Gn 38. De même, le rapport entre בֶּן־אֲתוֹן et אוֹנָן est plus que vague. L'euphémisme du "bâton entre les jambes" est défendable mais il contredit le parallélisme que forme מְחֹקֵק avec שֵׁבֶט en Gn 49,10a. Quant à la lecture שֵׁלָה du שִׁילֹה massorétique, en l'absence d'autres éléments faisant clairement référence à Gn 38, il s'agit d'une correction du TM guère plus vraisemblable que de nombreuses autres[159].

Les choses se présentent de manière très différente en Gn 37. En effet, les parentés de vocabulaire relevées par Good avec Gn 49,8-12 sont frappantes. De plus, ce sont des points marquants de la narration qui sont repris symboliquement par plusieurs aspects des images léonines et viticoles de Gn 49. Finalement, il faut se souvenir que ces observations rapprochent la sentence sur Juda de Gn 49 d'un des rares textes où, dans la Genèse, Juda est acteur. Les liens littéraires entre le récit de la vente de Joseph par ses frères et la bénédiction de Juda de 49,8-12 peuvent donc difficilement être contestés et doivent être pris en compte dans l'interprétation de Gn 49.

Ceci nous conduit à signaler la faiblesse principale d'une lecture ironique de Gn 49,8-12. Si Gn 49 fait allusion à la figure de Juda au début du cycle de Joseph, il faut, pour comprendre le contenu de la sentence sur Juda, s'interroger sur le personnage de Juda dans l'ensemble du cycle. Or, Good n'en fait rien et se contente de considérer que puisque Juda commet des actes illicites en ouverture du cycle, cette figure doit forcément être tenue pour négative. Or, le personnage de Juda en Gn 37 à 50 est beaucoup moins négatif qu'il n'y paraît.

## *Le personnage de Juda dans le cycle de Joseph*

La figure de Juda dans le cycle de Joseph occupe une place assez particulière. En effet, même une lecture purement synchronique du texte y discerne au moins deux intrigues.

L'intrigue principale met en scène Joseph, un jeune homme qui, à cause de la haine de ses frères, se retrouve esclave, puis prisonnier en Égypte. Sa sagesse et ses talents d'oniromancien lui permettent de devenir le bras droit du Pharaon et de faire engranger du blé en vue d'une famine. C'est alors que les frères de Joseph se retrouvent devant lui pour quémander des vivres. Sans se faire reconnaître, Joseph les place dans une situation difficile en les accusant d'espionnage puis de vol et en les obligeant à aller chercher leur frère cadet auprès de leur père. L'histoire se clôt cependant de manière heureuse,

---

159 Cf nos développements *supra* p.104.

puisqu'après s'être fait reconnaître, Joseph se réconcilie avec ses frères et fait venir toute sa famille en terre d'Égypte[160].

Toujours dans une lecture synchronique, on peut constater que l'intrigue principale que nous venons de décrire est complétée par une intrigue secondaire impliquant les personnages de Ruben et de Juda. Celle-ci montre l'ascension progressive de Juda au sein de la fratrie, aux dépens de Ruben.

C'est ainsi qu'au début de la narration (chapitre 37), c'est Ruben qui le premier s'exprime pour sauver Joseph. Il propose de le jeter dans une citerne, une suggestion que les frères mettent en pratique. Cependant son subterfuge échoue puisqu'alors qu'il espérait tirer ultérieurement Joseph de ce mauvais pas (37,21-22), il se retrouve en 37,29-30 devant une citerne vide. Le désespoir et le geste de deuil que cela provoque chez Ruben en fait une figure parallèle à celle de Jacob[161]. Ruben en tant qu'aîné - donc substitut du père absent - échoue dans son rôle de protection de la vie des membres du clan, ainsi que dans sa gestion du conflit familial. Dans la forme actuelle du texte, cet échec s'explique par l'épisode de la vente de Joseph aux marchands de passage (37,28), une suggestion de Juda, qui cherche à éviter de répandre le sang de son frère (37,26-27)[162]. Contrairement à Ruben, Juda parvient à sauver la vie de Joseph et joue ainsi, en tout cas partiellement, le rôle qu'aurait dû jouer l'aîné.

Lorsqu'en Égypte, les frères font un premier bilan de leurs actions passées, Ruben en profitera pour se désolidariser de l'action de ses frères (42,22), signalant par là sa perte d'influence dans la fratrie.

De retour de leur premier voyage en Égypte, les frères doivent convaincre Jacob de laisser Benjamin partir avec eux. C'est Ruben qui en tant qu'aîné s'exprime le premier pour se porter garant de la sécurité du cadet (42,37). Cependant Jacob refuse (42,38) et ce n'est qu'après un discours de Juda (43,3-4.8-10), qui lui aussi se porte garant (43,9), que Jacob-Israël se laissera convaincre. Cet épisode montre que Juda prend la place de Ruben non seulement au sein du groupe des frères, mais aussi vis-à-vis du *pater familias.*

Après cet épisode, Ruben n'intervient plus. Désormais, c'est Juda qui est le *leader* des frères. Durant l'épisode du coup monté par Joseph contre Benjamin, c'est Juda qui prend les responsabilités de l'aîné et intercède auprès de Joseph

---

160 Nous ne discuterons pas ici la question de savoir s'il s'agit de distinguer au sein de cette intrigue principale la thématique politique de la thématique du conflit familial. Cette possible distinction est relevée notamment par Gunkel (1922) «Komposition», 62-66; Gressmann (1923) «Ursprung»; Coats (1976) *Canaan,* 19-32; *id.* (1992) «Joseph», 977-979; Humphreys (1988) *Joseph*; Kebekus (1990) *Joseferzählung* (comparer sa Ruben-Grundschrift et sa Ruben-Erweiterung). Signalons cependant avec Crüsemann (1978) *Widerstand,* 146-149 que dans l'état actuel du texte les deux aspects sont intimement mêlés.

161 En 37,29 Ruben déchire ses vêtements (וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו) tout comme Jacob en 37,34 (וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָיו) et se demande où il va aller (וַאֲנִי אָנָה אֲנִי־בָא 37,30), alors que Jacob répond à cette interrogation en disant qu'il va descendre endeuillé vers son fils au Sheol (אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה 37,35).

162 La formule אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ הוּא "notre frère c'est notre chair" qui termine le discours de Juda en 27b souligne clairement ses "bonnes intentions".

pour subir la peine à la place du cadet (Gn 44,14-34 sp.33). Finalement, c'est à nouveau Juda qui sur les instructions de Jacob monte en terre de Goshen à la tête de la famille (46,28) : la substitution de Juda à Ruben est rigoureuse.

Dans l'intrigue secondaire que nous venons de décrire, la figure de Juda n'est pas totalement positive. Il porte même une responsabilité importante dans la descente forcée de Joseph en Égypte. Cependant, la suite du récit montre Juda sous un jour beaucoup plus favorable, lorsqu'au péril de sa vie il cherchera à protéger Benjamin - une figure proche de celle de Joseph - en Gn 44. Ainsi le récit montre un Juda en évolution qui, de lâche et peu scrupuleux, devient courageux et vertueux. En outre, lorsque Joseph se fait reconnaître de ses frères, il interprète l'épisode de sa vente comme un envoi de Dieu (Gn 45.4-5), signalant ainsi qu'en dépit des apparences, Juda, en proposant de le vendre, a contribué à la réalisation du plan de Dieu.

La figure de Juda dans le cycle de Joseph n'est ainsi pas aussi négative que Good l'a perçue à la seule lecture de Gn 37. On peut même ajouter que la bénédiction de Juda s'inscrit très logiquement comme suite de l'ascension de Juda dans le cycle de Joseph.

Les multiples références à Gn 37 repérées par Good en Gn 49,8-12 doivent dès lors être interprétées comme une reprise de l'épisode de la vente, destinée à souligner l'évolution du personnage. Les thèmes connotés négativement en Gn 37 sont repris et lus de manière positive par la bénédiction de Gn 49,8-12. Ainsi, alors que Juda et ses frères s'étaient comportés comme une bête mauvaise (חַיָּה רָעָה) - ils l'avouent en Gn 37,20 - Juda est qualifié par Jacob positivement de lion en 49,9. De même la maculature sanguine par laquelle les frères cherchent à cacher leur crime devient la salissure du vin joyeux associé à Juda en Gn 49,11-12.

Finalement, à la prosternation fraternelle devant Joseph (Gn 37,1-11; 42,6; 43,26.28) est substituée la prosternation devant Juda en 49,8. En effet, c'est désormais Juda qui dirige le groupe des frères et qui, à la mort de Jacob, doit logiquement prendre la direction de tout le clan. Joseph pourrait certes paraître un candidat idéal au vu du portrait très favorable dressé de lui par Gn 37 ss., mais sa position à la tête de l'Égypte l'en empêche. Quant à l'aîné, Ruben, nous avons vu que sa figure perd de son importance au profit de Juda tout au long du cycle de Joseph. Un motif que Gn 49, reprend non seulement par la mise en évidence de Juda, mais aussi par la malédiction très dure proférée à l'encontre de l'aîné.

Il ressort des observations que nous venons de faire, que mis à part le verset 10, l'on peut discerner des allusions directes à Gn 37 dans chaque verset de Gn 49,8-12. Ce n'est donc pas seulement telle ou telle partie de la sentence sur Juda qui fait allusion à Gn 37, mais bien l'ensemble de celle-ci.

Peut-être faut-il même aller plus loin et se demander si l'insertion de l'épisode de Juda et Tamar en Gn 38 ne s'inscrit pas dans une même ligne projudéenne. En effet, ce chapitre peut être compris comme une façon de présenter Juda comme le quatrième patriarche. On y retrouve des thèmes chers aux récits

patriarcaux, notamment la difficulté d'obtenir une descendance, ainsi que sa mise en danger, l'aîné(s) n'assurant pas la succession, l'échange des partenaires (au contraire d'Abraham et de Jacob, ici c'est la femme qui a plusieurs partenaires) est une forme d'apologie de la ruse. De plus, on peut se demander si la mort des deux premiers fils de Juda ne fait pas de lui une figure qui partage le sort de Jacob perdant Joseph et Benjamin et par là même expie le crime de Gn 37 d'une manière quasi talionique[163]. Cependant, nous avons vu que les allusions à Gn 38 en Gn 49,8-12 restent pour le moins sujettes à caution. On considérera donc que Gn 38 est une tradition judéenne autonome insérée tardivement dans le cycle de Joseph, peut-être dans une optique théologique proche de celle du récit de l'ascension de Juda[164].

Quoi qu'il en soit, la bénédiction de Juda dans le testament du *pater familias* doit être comprise comme l'accomplissement définitif de son ascension dans le cycle de Joseph[165]. La validation formelle de la suprématie judéenne avant la mort de Jacob constitue de plus une nécessité logique du récit de son ascension. Sans cela, la prééminence judéenne vers laquelle le récit semble conduire ne serait pas clairement explicitée et laisserait le lecteur dans l'expectative quant à l'identité du successeur de Jacob. Avec le récit de l'ascension de Juda, nous nous trouvons donc face à une trame narrative qui reste en suspens et qui ne trouve sa fin logique qu'en Gn 49. Ce phénomène est semblable à ce qui se passe avec Gn 35,21-22 et Gn 34 aboutissant respectivement à Gn 49,3-4 et 5-7.

---

163 Pour les diverses fonctions narratives possibles de Gn 38 dans la forme finale de la Genèse, cf. Ackerman (1982) «Joseph»; Goldin (1977) «Youngest Son»; Kunin (1995) *Logic*, 146-150; Sailhamer (1992) *Pentateuch*, 209-210.

164 La grande majorité des exégètes voient en Gn 38 un récit autonome d'origine judéenne (cf. Blum (1984) *Vätergeschichte*, 224-227; Redford (1970) *Study*, 16-18; Salm (1996) *Juda*; Soggin (1993) «Judah»; Westermann (1982) *Genesis 37-50*). Les liens de vocabulaire relevés avec le cycle de Joseph (cf. entre autres Alter (1981) *Art*, 6-10; Cowan (1990) *Genesis 38*, 187-198), ainsi que les rapports thématiques avec les narrations patriarcales sont vraisemblablement les marques du travail de l'éditeur insérant Gn 38 dans son contexte. Une insertion tardive de ce chapitre est rendue probable par l'absence totale de référence à Gn 38 dans le reste de l'Ancien Testament et par le fait que le livre de Ruth témoigne d'une problématique similaire (cf notamment l'origine cananéenne de la lignée davidique). La majorité des exégètes y voient cependant une origine à l'époque davidique (voir l'histoire de la recherche chez Cowan (1990) *Genesis 38*, 2-44; Rendsburg (1986) «David»). Salm, 202-207 situe la rédaction de l'épisode à l'époque d'Ezékias, Blum à l'époque josianique, alors que Diebner (1992) «Le roman», 62 le place au premier siècle.

165 Signalons que le lien entre la bénédiction de Juda par Jacob en Gn 49,8-12 et la figure de Juda dans le cycle de Joseph (surtout Gn 37 et 38) a souvent été relevé, notamment par l'exégèse juive (cf. l'interprétation de Gn 49 chez TO, TN et Rachi). Par exemple, TN de Gn 49,10 mentionne : "Je te comparerai, Juda, mon fils, au petit des lions. Tu as délivré Joseph, mon fils, de ses assassins. Du jugement de Tamar, mon fils tu es innocent" (traduction du codex Neofiti 1 par Le Déaut (1978) *Targum du Pentateuque*, 436). On retrouve également des remarques sur ce lien chez Sarna (1989) *Genesis*, 335; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 191-193; Deurloo (1995) «Eerstelingschap en koningschap»; Hamilton (1995) *Genesis*, 657-658; Kunin (1995) *Logic*; 135-161; Sailhamer (1992) *Pentateuch*, 235.

## *Datation, contexte et unité du cycle de Joseph*

Le fait que Gn 49, 8-12 fasse allusion à Gn 37 et forme la conclusion logique du récit de l'ascension de Juda indique qu'une même main est à l'origine de l'ensemble.

Des remarques sur la date et la provenance historique du cycle de Joseph, notamment les parties mettant en scène Juda, pourront donc apporter d'intéressantes indications pour situer et dater la sentence sur Juda.

Pour notre propos, nous pouvons distinguer deux questions principales. La première a trait à l'unité du cycle. L'intrigue secondaire marquée par l'ascension de Juda doit-elle être considérée comme une couche secondaire distincte de la trame principale ou l'ensemble du cycle de Joseph forme-t-il une unité ? La seconde question porte sur le contexte et la datation du cycle ou de ses parties.

### *a. Unité du cycle de Joseph*

L'unité du cycle est une question fort débattue. Les difficultés posées par la théorie documentaire dans son approche du cycle de Joseph ont conduit une majorité d'exégètes contemporains à abandonner ce modèle[166]. Nombreux sont ceux qui remarquent que, à part les rares éléments sacerdotaux ainsi que les chapitres 38 et 48-49 (parfois aussi 39) assez différents du reste du cycle, l'ensemble du cycle forme une construction bien agencée et structurée, dont la plupart des développements s'enchaînent logiquement. Pour les tenants de l'unité, les nombreux doublets présents dans le cycle[167] - classiquement utilisés comme indices diachroniques - peuvent s'expliquer comme motifs littéraires, ces répétitions pouvant servir à insister sur des aspects de la narration ou à maintenir le *suspense*[168].

---

166 Outre les difficultés posées par la théorie documentaire en général (cf. p.11 ss.), on relèvera que les critères utilisés pour distinguer J de E - notamment l'alternance des noms divins Yhwh et Elohim - s'appliquent mal au cycle. Pour la défense de la présences de J et E voir Campbell et O'Brien (1993) *Sources*, 223-237; Noth (1966³) *Pentateuch*, 18; Otto (1977) «Lebensauffassung», 387s.; Ruppert (1965) *Josephserzählung*; *id.*, (1989) «Diskussion»; Seebass (1978) *Geschichtliche Zeit*; Schmidt (1986) *Studien.*

167 On signalera notamment les doubles rêves (ch 37 et 40-41), les deux interventions pour sauver Joseph de Ruben et Juda (ch. 37), les deux discours de Ruben et Juda pour convaincre Jacob de laisser partir Benjamin (42,37-38; 43,1-10) les deux aller et retour en Egypte qui sont construits de manière similaire. On ajoutera encore que le patriarche est appelé alternativement Jacob et Israël alors qu'au ch 37 (et 39,1), la peuplade impliquée dans la vente de Joseph est soit Madian, soit Ismaël. Pour une liste plus complète de ces doublets, cf. Römer (1992) «Joseph», 77-78.

168 Parmi les auteurs insistant sur l'unité (avec cependant diverses variantes) cf. Blum (1984) *Vätergeschichte*, 229-257; Coats (1976) *Canaan*; Crüsemann (1978) *Widerstand*, 143-155; Donner (1976) *Die literarische Gestalt*; Kunin (1995) *Logic*; 135-161; Longacre (1989) *Joseph*; Paap (1994) *Josephsgeschichte*; Römer (1992) «Joseph», 78-81; Rudolph (1933) «Josephgeschichte»; Soggin (1993) «Notes»; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; White (1985) «Reuben»; Willi-Plein (1979) «Historische Aspekte»; Whybray (1968) «Joseph».

Cependant, plusieurs tensions internes au cycle restent difficiles à harmoniser et tendent à discréditer les thèses par trop unitaires. Ainsi plusieurs exégètes distinguent une couche de base d'une ou plusieurs rédactions secondaires, la présence de Juda ou de Ruben servant alors de critère de distinction entre les deux phases[169]. De notre point de vue, le modèle le plus satisfaisant discerne une couche de base "Ruben", relue par une rédaction "Juda". C'est celle que nous défendrons ici, à la suite d'auteurs comme D. B. Redford, W. Dietrich, N. Kebekus et J. Van Seters[170].

Le premier chapitre du cycle de Joseph (Gn 37) joue un rôle prépondérant dans le débat concernant la diachronie de l'ensemble, puisqu'on y trouve des incohérences rendant difficilement soutenable l'unité du chapitre. Dans l'état final du texte, on se demande où se trouve Ruben durant le repas pris par les frères (v. 25a) pour ne pas entendre la proposition de vente formulée par Juda (v. 26-27), et être surpris de la disparition de Joseph au verset 29. De plus, la tournure du verset 28 laisse supposer que ce sont les Madianites qui vendent Joseph aux Ismaélites[171]. Or, après les versets 25aßb.26-27 les frères devraient être les sujets des verbes de 28aα. Ce devrait donc être eux qui retirent Joseph de la citerne et le vendent. Pour harmoniser, il faut alors tenir Ismaël et Madian pour des synonymes[172].

D'un point de vue critique, la solution la plus vraisemblable consiste à tenir l'apparition des Ismaélites, le discours de Juda, ainsi que la mention de la vente pour secondaire, à savoir en tout cas les versets 25aß-27.28aß[173]. Cette adjonction permet de disculper partiellement Juda du crime de sang projeté par les frères et d'en faire le véritable sauveur de Joseph. Le récit de base, dépourvu

---

169 La thèse défendue par Schmitt (1980) *Josephsgeschichte*, est très proche de la théorie documentaire classique. En effet, Schmitt postule une couche de base "Juda" relue par une rédaction "Ruben". Or, la couche "Juda" se rapproche passablement du Yahwhiste de la théorie documentaire, alors que la rédaction "Ruben" est voisine de l'Elohiste. C'est plus la datation salomonienne des perspectives judéo-centriques qui explique que Schmitt postule l'antériorité de la couche "Juda" que des critères littéraires. En effet, ces derniers indiquent plutôt une relecture inverse. Voir sur ce point les exégètes mentionnés à la note suivante. Les thèses de Schmitt sont partiellement suivies par Husser (1994) *Le songe*, 235-241 sauf pour 37,5-11 qu'il n'attribue pas à la rédaction "elohiste".

170 Redford (1970) *Study*; Dietrich (1989) *Josephserzählung*; Kebekus (1990) *Joseferzählung* (la couche "Ruben" subit une première réélaboration avant l'intervention de la relecture "Juda"); Van Seters (1992) *Prologue*, 311-327 (suit Redford en limitant les expansions judéennes); Ska (1996) «Le Pentateuque», 262-263.

171 28 וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר
וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים בְּעֶשְׂרִים כָּסֶף וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף מִצְרָיְמָה׃
"des marchands madianites passèrent, ils tirèrent Joseph de la fosse, ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour 20 sicles, ils amenèrent Joseph en Egypte".

172 Comme c'est le cas en Jg 8,22-24.

173 Redford (1970) *Study*; Dietrich (1989) *Josephserzählung* et Kebekus (1990) *Joseferzählung* s'accordent sur ce point. En outre, Kebekus et Redford attribuent également 25aα à cette couche secondaire.

de toute tension, offre alors un scénario limpide. Sur la suggestion de Ruben, les frères jettent Joseph dans la citerne, puis s'installent à l'écart pour manger (jusqu'à 25aα). A leur insu, des Madianites surviennent et retirent Joseph de sa triste situation (28aα.b). De retour à la citerne, Ruben est logiquement surpris de ne pas l'y trouver (29ss.).

A l'opposé, la proposition de Schmitt, pour qui Ruben est secondaire, crée plus de difficultés qu'elle n'en résout[174]. En effet, si dans le récit primitif, Joseph n'est pas jeté dans la citerne, on ne comprend pas où il se trouve durant le repas de 25a.

En allant plus loin dans le cycle de Joseph, on s'aperçoit que l'ensemble des interventions de Juda peuvent être tenues pour secondaires[175]. Ainsi, le discours de Juda persuadant Jacob de laisser partir Benjamin (Gn 43,3-12)[176] n'est pas nécessaire à la logique narrative du récit de base. Après le récit du premier voyage en Égypte (Gn 42,29-34) et les gages donnés par Ruben (Gn 42,36s.), c'est poussé par la famine (Gn 43,1) - et non par le discours redondant de Juda - que Jacob renvoie ses fils accompagnés de Benjamin en Égypte.

En ce qui concerne le récit des avatars du second voyage en Égypte, Kebekus en attribue l'ensemble à la rédaction "Juda" (Gn 43,16*-44,38)[177], alors que Dietrich ne tient pour rédactionnelle que la seconde partie du discours de Juda (44,17-34), les mentions de Juda en 44,14 et 16 ainsi que la question des sommes d'argent[178]. Pour le discours de Juda, la solution envisagée par Dietrich est parfaitement satisfaisante. On remarque, en effet, que l'enjeu de la première partie du discours (44,16) est très différent de celui de la seconde. Gn 44,16 peut constituer l'aboutissement de tout le récit de base, car ce verset marque l'aveu d'une faute commise et sanctionnée par Dieu qui, pour le lecteur, ne peut être que celle qui est commise au ch 37. A partir de cet aveu, le récit de base aboutit alors logiquement à la révélation par Joseph de son identité (Gn 45). On remarquera, en outre, que les deux mentions de Juda en 44,14 et 16 sont placées

---

174 Pour Schmitt (1980) *Josephsgeschichte*, récit primitif "Juda" comporterait Gn 37, 3-4; 12-18; 23; 25-27; 28aß.b; 31-33; 34b; 35a.

175 L'analyse des chapitres 42-44 montre bien les limites du modèle de Schmitt. En effet, le contenu du premier voyage (ch. 42) dans le récit de base "Juda" est mal défini tout comme les relectures "Ruben" dans les chapitres 43-44, cf. Schmitt (1980) *Josephsgeschichte*, 47-52.

176 Dietrich (1989) *Josephserzählung*, 23-24 attribue seulement 43,3-12 à la rédaction Juda alors que Kebekus (1990) *Joseferzählung*, 122-127 va jusqu'au verset 15a. La solution proposée par Redford (1970) *Study*, 179 et Van Seters (1992) *Prologue*, 317 se contentant de considérer que le nom de Ruben a été changé en Juda dans toute la fin du récit constitue un préjugé purement arbitraire.

177 Kebekus (1990) *Joseferzählung*, 127-129.

178 Seul le bol est placé dans le sac de Benjamin. Dès lors, la couche secondaire "Juda" est formée de 43,15*. 17b-23a. 25; 44,1b. 2aß. 7b-8. 17-34. Cf. Dietrich (1989) *Josephserzählung*, 24-25.34-37.

de manière assez artificielle[179], ce qui laisse penser que Juda y a été inséré après coup. Par contre, le second discours de Juda (Gn 44,18-34) présente une problématique assez différente, puisque Juda cherche à sauver Benjamin (et son père) de la catastrophe qui semblait inéluctable en 44,16. Cette deuxième partie du récit donne le beau rôle à Juda qui y est présenté comme hautement altruiste et responsable et fait même de Joseph un personnage plutôt sombre[180].
Finalement, la dernière mention de Juda se trouve en Gn 46,28 où il monte en tête du groupe israélite à Goshen. Ces versets ouvrent une section discutant des modalités d'installation en Egypte-Goshen. Dans ce cas aussi, la montée de Juda est redondante par rapport à la fin du chapitre 45 et 46,5b (récit originel). Les exégètes défendant la thèse d'une rédaction secondaire judéenne lui attribuent non seulement 46,28, mais aussi la plus grande partie de 46,28-47,31[181].
Le cycle de Joseph mériterait certes une analyse plus fine - en particulier de vocabulaire - afin de dégager d'autres éléments attribuables à la rédaction judéenne[182]. Pour notre propos concernant la place de Juda dans le cycle, les remarques ci- dessus sont suffisantes. Elles montrent qu'au moins deux strates littéraires peuvent être dégagées. Un premier récit, caractérisé par la présence de Ruben, a été complété par une rédaction secondaire mettant en scène le personnage de Juda[183]. C'est cette seconde couche qui donne corps à l'intrigue de l'ascension de Juda au détriment de Ruben, ce que la lecture synchronique du cycle laissait apparaître[184]. Ainsi cette intrigue Juda - Ruben que nous qualifiions alors de secondaire par opposition à l'intrigue principale du cycle de Joseph doit également être tenue pour secondaire d'un point de vue diachronique.

*b. Contexte et datation du cycle de Joseph*

Reste à s'interroger sur le contexte historique et la datation.
La forme écrite originelle du cycle, qu'il appartienne ou non au Yahwiste de la théorie documentaire, a souvent été située à l'époque davidico-salomonienne avec des traditions sous-jacentes supposées souvent plus anciennes[185].

---

179 En 13b et 14b les actions sont à la 3ème pl. alors que seul 14a (avec Juda) est à la 3ème sg. Le discours du verset 16 est entièrement à la 1ère pl. Un verbe אמר au pl serait alors plus logique en 16a.

180 Voir récemment O'Brien (1997) «Contribution».

181 Cf. avec peu de variantes, Redford, Kebekus et Dietrich.

182 Il faudrait notamment prendre en compte l'observation classique liée à l'alternance des termes Jacob et Israël pour désigner le patriarche. En effet, les passages judéens n'appellent jamais le patriarche "Jacob", alors qu'"Israël" y apparaît 3 fois en 43,3-12 et 2 fois en 46,28-30.

183 L'analyse présentée ici est cantonnée à la question de Juda. Elle suppose qu'au minimum les versets suivants fassent partie de la rédaction secondaire : 37,25aß-27. 28aß; 43,3-12; 44,17-34; 46,28-47,6.

184 Cf. *supra* pp.119 ss.

185 Les exégètes partisans de l'hypothèse documentaire classique (cf. notamment ceux cités n.166) supposent, le plus souvent, l'existence de traditions plus anciennes (à la suite de

Cependant plusieurs approches récentes du cycle de Joseph lui attribuent une origine souvent nettement moins ancienne. Pour le premier stade littéraire, la datation peut aller de l'époque du royaume du nord[186] à l'époque hellénistique[187]. Plusieurs éléments plaident de manière déterminante pour une datation postexilique de l'ensemble. Il y a d'une part la question du genre littéraire que Meinhold[188] a décrit comme "nouvelle de la diaspora" et qui oblige à situer le cycle à une époque où la diaspora constituait une force significative du judaïsme. D'autre part, les travaux de Redford[189] montrent que si *background* égyptien du cycle de Joseph il y a, celui-ci devrait être daté au plus tôt du 7ème siècle. En outre, plusieurs indices internes à la littérature biblique laissent supposer que le cycle de Joseph y a été inséré assez tardivement[190]. Dans le reste de la Genèse, rien sauf la naissance de Joseph (Gn 30,28) ne prépare le cycle. Dans les livres de l'Exode à Josué, on ne trouve que de rares renvois probablement postsacerdotaux à l'histoire de Joseph (Ex 1,5b-8; 13,19; Jos 24,32). A part le Ps 105,18-23 présupposant la forme finale du Pentateuque, aucun des sommaires historiques figurant dans l'Ancien Testament ne mentionne Joseph pour expliquer la présence des Israélites en Égypte[191]. Finalement, on peut penser qu'au moins une première version du Pentateuque sacerdotal a pu faire descendre Jacob en Égypte sans mentionner Joseph. En effet, les rares textes généralement considérés comme sacerdotaux entre Gn 37 et 50 permettent de faire le lien entre les Patriarches et l'Exode sans la médiation de Joseph. Il s'agit de 37,1-2; 46,6-7 (+ liste de 46,8-26) 47,27; 49,1a.29-33; 50,12-13; Ex 1,1-5a. On peut donc supposer que le cycle de Joseph fut inséré dans le Pentateuque

---

Gunkel (1922) «Komposition»). von Rad (1953) «Josephsgeschichte», justifie une datation salomonienne par les éléments sapientiaux qu'il discerne dans le récit et qu'il situe dans les milieux de la cour de Jérusalem.
Westermann (1982) *Genesis 37-50,* 8-16 tout en n'attribuant pas le corps du récit à J y voit une oeuvre contemporaine. Coats (1976) *Canaan,* 79 y voit également une oeuvre autonome proche de l'époque du Jahwiste.

186 Cf. notamment par Blum (1984) *Vätergeschichte,* 229-244 [origine du cycle de Joseph au 8ème s]; Dietrich (1989) *Josephserzählung,* [1ère couche du cycle est favorable à l'Egypte et à Jéroboam 1er; alors que la seconde, ultérieure à la chute de Samarie est judéenne et désigne le patriarche par le terme Israël], Kebekus (1990) *Joseferzählung,* [Le récit original date du 8ème siècle et est relu par deux rédactions, une première rubénite et une seconde judéenne et postexilique], Shupak (1996) «סיפור» [discerne une origine du cycle à l'époque du nouvel empire, mais pense que l'histoire est retravaillée pour légitimer l'émergence de Jéroboam].

187 En particulier Diebner (1992) «Le roman» et Soggin (1993) «Notes», *id.* (1997) *Genesis,* 434-436.

188 Meinhold (1975-1976) «Gattung». Voir aussi Römer (1992) «Joseph», 84-85.

189 Redford (1970) *Study*; 187-243

190 Je suis ici les arguments présentés par de Pury (1989) «Le cycle», 81-83; Römer (1987) «Le cycle»; *id.* (1992) «Joseph».

191 Voir Nb 20,15; Dt 6,21-23; 10,22; 26,5; Jos 24,4; 1 S 12,8; Ez 20,5-6; Am 2,10; Os 11,1-5; 12,10.14; 13,4; Ps 78,12ss.; 106.6-8; 136,10-15.

après les rédactions deutéronomistes et sacerdotales. Au plus tôt donc, à l'époque perse.
L'insertion de la strate rédactionnelle judéenne discernée dans le cycle serait quant à elle plus proche encore de la fixation canonique du texte de la Genèse, probablement vers la fin de l'époque perse.

### *Bilan*

Nous avons vu que la bénédiction de Juda en Gn 49 constitue la suite logique de l'ascension de Juda au détriment de Ruben, présente en filigrane dans le cycle de Joseph. Cette conclusion s'appuie d'une part sur le fait que l'ensemble Gn 49,8-12 fait manifestement allusion à l'ouverture du cycle (Gn 37). D'autre part, sur le fait que, comme le récit du cycle conduit à la prise de pouvoir progressive de Juda sur ses frères, la présence d'un épisode où cette ascension est validée par le *pater familias* est nécessaire. La sentence sur Juda dans les dernières paroles de Jacob répond fort bien à cette nécessité narrative. On peut donc conclure que comme d'une part Gn 49,8-12 est nécessaire au récit de l'ascension de Juda et que d'autre part il la présuppose, il s'agit probablement de l'oeuvre d'un même auteur.
Nous avons montré que le fil narratif de l'ascension de Juda a été tissé par un rédacteur secondaire qui a introduit le personnage de Juda dans le cycle originel de Joseph. Nous y reviendrons plus loin, mais nous pouvons relever ici que si c'est l'auteur de cette rédaction secondaire qui est responsable de la rédaction de Gn 49, la strate "Juda" du roman de Joseph permet de mieux situer Gn 49,8-12 dans l'histoire. Nous l'avons vu, cette strate est postexilique et elle trahit une perspective fortement pro-judéenne qui, à la fois, réhabilite Juda en lui attribuant l'idée de sauver Joseph (Gn 37,25b-27), le présente comme un personnage courageux lorsqu'il cherche à sauver Benjamin (Gn 44, 18-34) et lui fait finalement occuper une position dominante au sein de la famille de Jacob (Gn 46,28).
Nous reviendrons plus bas sur les conclusions qu'il faut tirer du lien entre la rédaction "Juda" du cycle de Joseph et Gn 49,8-12 pour préciser le milieu porteur de ce texte.

## 2.3.6. ORGANISATION D'ENSEMBLE

Dans l'étude de détail présentée précédemment, nous avons divisé la sentence sur Juda en quatre parties distinctes (versets 8, 9, 10 et 11-12). Ce découpage s'expliquait avant tout par des raisons thématiques et pratiques. Il s'agit désormais de se demander si, sous sa forme actuelle, Gn 49,8-12 peut être considéré comme un ensemble rédigé de manière unifiée.

Une approche fragmentaire et composite de ces versets a souvent été présentée, l'approche classique postulant que l'ensemble est composé de plusieurs unités traditionnelles collationnées de manière relativement artificielle. Les trois ou quatre "sections" de Gn 49,8-12 ont, dès lors, été interprétées comme les reflets d'époques différentes de l'histoire de Juda[192]. Cependant, la cohérence de l'ensemble de ces cinq versets mérite d'être soulignée, à partir de plusieurs observations.

Premièrement, nous avons discerné des allusions à Gn 37 aux versets 8, 9 et 11-12, soit dans presque tous les éléments de la sentence judéenne. La même chose peut être mise en avant dans les références à Gn 27,27-29 que l'on retrouve aux versets 8b (avec la phrase quasi identique à 27,29aß "les fils de ta mère se prosterneront devant toi"), 10b (avec le thème de la soumission des peuples עַמִּים 27,29aα) et 11 (avec le motif viticole présent en 27,28b).

Deuxièmement, le fait qu'au verset 9 on passe de la deuxième à la troisième personne du singulier pour parler de Juda n'indique pas forcément un changement d'auteur, mais peut fort bien s'expliquer comme une figure de style[193].

Finalement, A. Marx a bien mis en évidence la cohérence du fonctionnement structurel du passage[194]. Son argumentation est la suivante. Le verset 8, construit comme un tricolon chiasmatique ABA', présente une forme très différente des versets 9 à 12 systématiquement caractérisés par des vers formés d'hémistiches parallèles ou consécutifs. Dès lors, le premier verset peut, le sens le confirme, être considéré comme le titre de la suite. Pour les versets 9-12, Marx montre que "l'auteur du poème a employé deux types de vers, les uns faits de deux hémistiches formant un parallélisme synonymique (avec ellipse du verbe dans le second hémistiche), les autres où le second hémistiche prolonge le premier"[195]. La forme de l'ensemble se présente alors de la manière suivante :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 9aα | | -> | | 9aß | (2 hémistiches consécutifs) |
| | 9bα | // | 9bß | | (2 hémistiches parallèles) |
| | 10aα | // | 10aß | | (etc...) |
| 10bα | | -> | | 10bß | |
| | 11aα | // | 11aß | | |
| | 11bα | // | 11bß | | |
| 12a | | -> | | 12b | |

192 Cf. parmi les travaux les plus significatifs, Cross et Freedman (1975) *Studies*, 70; Caquot (1976) «La parole», 14; Hecke (1985) *Juda*, 185-188; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 14-22; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 344-346; Westermann (1982) *Genesis 37-50*, 257; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 72-79.

193 Le même problème s'est déjà présenté aux versets 3-7 cf n.139 p.68. Pour l'utilisation erronée de ce phénomène comme indice diachronique, cf. Kittel (1959) *Stammessprüche*, 14.

194 Marx (1995) «Shiloh», 99-107.

195 Marx (1995) «Shiloh», 102.

Comme ce schéma le fait apparaître, l'ensemble s'articule autour du célèbre vers sur Shiloh (10b), celui-ci servant de pivot entre les deux thèmes principaux présents dans la sentence. Le premier est celui de la force de la domination judéenne - on trouve au verset 9 l'image léonine débouchant en 10a sur les symboles du pouvoir - alors que le second se caractérise par la thématique de la fertilité et de l'abondance du sol - la vendange vv. 11-12.
Les deux aspects sociologiques, politiques et théologiques fondamentaux du monde proche-oriental classique sont ainsi présents dans cette séquence, d'une part la force et la stabilité "politique" (8 + 9-10a), d'autre part la prospérité agricole "économique" (11-12). Au centre, la promesse de la paix (שִׁילֹה, v. 10b) fait figure de point focal.
Il ressort de cette brève analyse que ni la construction rythmique, ni l'arrangement thématique de Gn 49,8-12 ne permettent de justifier sa lecture comme la simple collation de fragments archaïques arrangés de manière plus ou moins aléatoire. Au contraire, l'apparente diversité des images qui s'y trouvent peut fort bien s'expliquer comme le fruit d'un même travail poétique. En effet, le poète a pu utiliser une pluralité d'éléments imagés liés à Juda - tels le jeu de mots sur le nom (v.8), le symbole animalier (v.9) ou le rappel de la géographie viticole de la région (v.11-12) - afin de créer, à partir d'eux, la construction cohérente que nous connaissons. Rappelons que par son essence même, la poésie est un mode littéraire susceptible de faire jouer entre elles des images variées.

## 2.3.7. CONTEXTE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL

L'analyse de détail présentée précédemment montre que la sentence sur Juda lui est extrêmement favorable. Le caractère laudatif de Gn 49,8-12, mais aussi sa longueur importante comparée à celle des autres sentences ainsi que sa place stratégique au sein du système tribal (après trois tribus maudites Juda fait figure d'aîné) ne laissent que peu de doute sur la perspective fortement judéocentrique de ce texte. Cette optique judéenne, rarement contestée, est à la base de la plupart des hypothèses émises sur le contexte historique auquel ce texte fut originellement rattaché.
D'un autre côté, l'interprétation à donner du célèbre oracle de Shiloh constitue un deuxième élément-clé de ce débat. Or, sur ce point, un consensus est loin de se dégager. La question est notamment de savoir si le verset 10 présente l'annonce - *post eventum* ou non - de l'avènement d'un souverain particulier (judéen ou non, messianique ou non), s'il traite d'événements liés à la royauté judéenne ou si, comme nous le pensons, ce verset ne parle nullement d'une institution royale.

## *La recherche*

En fonction des réponses qu'ils offrent à ces difficultés, les critiques ont envisagé diverses datations. Comme c'est souvent le cas dans la science vétérotestamentaire, celles-ci vont de l'époque prémonarchique à l'époque postexilique.

En fait, tout en postulant parfois des traditions antérieures pour expliquer l'arrière-fonds de certains motifs (par exemple l'image du lion au verset 9), une majorité de chercheurs situent l'origine littéraire de ce texte durant les débuts de la monarchie. En effet, la présentation biblique d'un fort pôle politique judéen durant l'époque davidico-salomonienne offre un cadre interprétatif fort séduisant pour situer notamment les thèmes de l'obéissance des nations (v. 10bß), de l'hommage des tribus frères (v. 8), de la royauté fédératrice (v. 10a) et pour identifier le personnage royal prétendument présent en 10bα.

Ainsi ces versets sont couramment situés durant la *pax davidica* voire *salomonica*. Les événements annoncés en 10b seraient en tout cas partiellement déjà accomplis et le texte devrait être lu comme une *laudatio* de cour[196]. Néanmoins, tout en situant la plus grande partie de la sentence à cette période, certains auteurs estiment que le "jusqu'à ce que..." de 10b décrit forcément un événement ultérieur à la royauté présentée dans le corps du texte. 10b est alors tenu pour un ajout qui peut être soit polémique et légèrement plus tardif[197], soit messianique et largement ultérieur[198].

La distance temporelle entre 10a et 10b explique également pourquoi l'époque des débuts de l'ascension de David a été envisagée. Une montée de ce souverain

---

196 L'attribution de Gn 49 au J de la théorie documentaire s'explique notamment par ce type de lecture. Voir notamment les auteurs suivants : Amsler (1963) *David*, 47-48; Caquot (1976) «La parole», sp. 32; Fripp (1891) «Genesis XLIX, 24b-26», 264-265; Gevirtz (1981) «Adumbrations» (Gevirtz base son argumentation sur Gn 49,9 et le rapport ambigu qu'aurait entretenu David avev la tribu de Dan); Halpern (1983) *Emergence*, 157-159; Hecke (1985) *Juda*, 185-188; Kruse (1985) «David's Covenant», 154-155; Margulis (1969) «Gen. XLIX 10», 205; Martin-Achard (1981) «A propos de la bénédiction», 127-128; Moran (1958) «Gen 49,10», 405-416 (suivit par Monsengwo-Pasinya (1980) «Deux textes messianiques», 358-360); Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 13; Preuss (1992) *Theologie*, vol 2, 27; Procksch (1924[2&3]) *Genesis*; Roberts (1992) «Old Testament», 41; Sarna (1989) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*, 510.524; van der Merwe (1966) «Joseph», 230; Vawter (1977) *Genesis*; Weinfeld (1993) «Davidic».

197 Sur la base de correction du TM, 10b est souvent tenu pour un ajout ultérieur au schisme postsalomonien. Cf. Beer (1920) «Geschichte», 28-29 (référence à Jéroboam I); Treves (1966) «Shiloh» (référence à Ahiyya de Silo); Pili (1975) «Possibili casi», 465-466 (métathèse nordiste transformant הלישׁ en שׁילה). Quant à Cazelles (1970) «Shiloh», 250, il y voit l'espoir d'un *david redivivus* déjà à l'époque de Salomon.

198 Pour Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*, 386; Holzinger (1898) *Genesis*; Wellhausen (1899[3]) *Composition*, 323-324, les espérances messianiques eschatologiques dont témoignerait 10b impliquent que ce demi-verset est une incise très tardive.

à Silo - afin de rassembler autour de lui les tribus du nord - était alors un événement espéré et attendu[199].

A côté de cette tendance majoritaire situant Gn 49,8-12 à l'époque de la monarchie, plusieurs exégètes insistent sur le caractère archaïque de l'ensemble, qu'ils datent de l'époque des Juges[200]. Certains d'entre eux considèrent toutefois qu'un aspect très limité de Gn 49,8-12 actualise l'ensemble à l'époque de la monarchie[201]. Comme la plupart des exégètes allant dans ce sens sont d'avis que les versets 10 à 12 mentionnent un personnage de type royal, ils sont contraints de postuler à l'époque prémonarchique, soit des attentes utopiques de type messianique[202], soit l'attente concrète d'un chef judéen émergeant de la confédération tribale[203].

A côté des datations hautes largement majoritaires - au moins jusqu'il y a 20 ans - plusieurs voix se sont élevées pour proposer des contextes historiques plus récents. Parmi les possibilités offertes par l'époque monarchique[204], la plus plausible situe la sentence après la chute de Samarie, peut-être sous Josias,

---

199 Cf. Emerton (1968) «Some Difficult Words», 83-88; Land (1858) *Disputatio* (cité de Lai 102); Lindblom (1953) «Political Background», 86-87; Sabottka (1970) «Gen 49,10», 229; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Schley (1989) *Shiloh*, 161-163

200 Le travail de Cross et Freedman (1975) *Studies*, 69-70 est paradigmatique. Ils considèrent que cet ensemble composite (v.8.9.10.11-12) daterait, pour chacune de ses parties, de l'époque des Juges.

201 Il s'agit notamment de l'approche de Zobel (1965) *Stammesspruch*, 72-80 (suivi par Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 99-100) pour qui le verset 9 date du 12ème s, les versets 10-12 doivent être situés entre 1125 et 1050 et pour qui seul le v. 8 est davidique.
Seebass (1984) «Stämmesprüche», 344-347 (suivit par Beyerle (1997) *Mosesegen*, 109; Timm (1989) *Moab*, 145) tient 8a et 10-12 pour prémonarchiques alors que 8b-9 insérés ultérieurement témoigneraient des prétentions judéennes de l'époque davidique.

202 On trouve notamment ce type d'approche dans l'école de l'histoire des religions (cf. Gressmann (1905) *Ursprung*, 286-294; *id.* (1929) *Messias*, 222-223; Gunkel (1910³) *Genesis*; Schmidt (1925) *Mythos*, 6-8; Sellin (1908) «Schiloh»; *id.* (1944) «Judaspruch», 63). Le motif pourrait ainsi être très ancien même s'il est ensuite appliqué à David. Aujourd'hui ce type d'approche est généralement abandonné (cf. par exemple les critiques de Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 14-15)

203 Cf. Cazelles (1966) «Patriarches», 154; Coppens (1957) «La bénédiction», 112-114; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 69-70.
Westermann (1982) *Genesis 37-50*, situe les v.8-9 lors d'un succès militaire judéen de l'époque des Juges, alors que 10-12 témoigneraient d'espoirs de monarchie datant d'avant son avènement.
Signalons encore l'interprétation de Zobel (1965) *Stammesspruch*, 12-15.75-76 qui, pour rendre crédible le caractère prémonarchique de 10-12, préfère voir dans le personnage qui y apparaît l'éponyme tribal "Juda", plutôt qu'un souverain judéen.

204 Albrecht (1914) «Judaspruch» couvre toute la période en postulant un texte de base émanant du Nord (v. 8a.12) qui aurait subi deux relectures, l'une judéenne après le schisme (v.8b-10.11) et l'autre autour de l'époque de la fin de Juda (10b). Lönborg (1929) «Silo», situe le texte à l'époque de Joas.

lorsque le royaume judéen a eu des prétentions hégémoniques sur le nord[205]. Finalement, des exégètes ont également émis l'hypothèse d'une datation exilique, voire postexilique. Le contexte perse permet, en effet, d'intégrer aisément le motif de l'ère de paix, ainsi que l'universalisme présent en Gn 49,10. Des arguments liés à l'histoire de la rédaction du corpus biblique ainsi qu'aux références à d'autres textes bibliques présents dans cette sentence sont également utilisés[206].

Ce bref tour d'horizon montre qu'en dépit de son caractère majoritaire, une datation de ces versets au début de la monarchie ne fait plus consensus. Il s'agit donc maintenant de proposer une analyse historique et une synthèse des indices textuels relevés au cours de notre étude de détail, afin de chercher à rattacher ces versets à un contexte historique précis.

Nous avons montré que Gn 49,8-12 constitue une entité dont la structure est parfaitement organisée. Il n'est donc *a priori* pas nécessaire de postuler l'existence de plusieurs *logia* autonomes et indépendants. De plus, les multiples allusions et références de Gn 49,8-12 au contexte large sont les traces d'une construction rédactionnelle, dont la cohérence rend assez peu vraisemblable l'existence d'une ou plusieurs sources antérieures non bibliques, que le rédacteur aurait cherché à intégrer. On peut en outre rappeler que le caractère poétique archaïque que d'aucuns croient discerner dans ces brèves sentences n'apparaît guère[207]. En ce qui concerne la datation de Gn 49,8-12, l'argumentation doit donc se focaliser sur la rédaction de l'ensemble.

---

205 Ainsi Blum (1984) *Vätergeschichte*, 228-229.260-263 date Gn 49 cette période à cause du caractère judéo-centrique de l'ensemble. Il est suivi notamment par Carr (1996) *Reading*, 248-253. Cf. nos remarques p. 71-72.
Quant à Knauf (1994) *Umwelt*, 73, il montre bien que la domination de Juda sur ses frères, proclamée en Gn 49, présuppose au plus tôt la période après la chute de Samarie. Soggin (1997) *Genesis* considère que l'abondance décrite ne peut prédater le 8ème siècle.

206 Rosenberg (1993) «Beshaggam» estime que le souverain universel, dont parle 10b, est Cyrus. En effet, comme en témoigne le 2ème Esaïe, celui-ci fut perçu comme l'oint de Yhwh, successeur donc de la royauté judéenne.
Marx (1995) «Shiloh» argumente à partir d'un souverain pacifique dont le règne décrit v.11-12 serait opposé à la royauté violente de 8-10a. 10b avec une inversion de lecture הליש (le lion) -> שילה son contraire, soulignerait cela. Cette attente d'une ère de paix serait proche des développements théologiques du type de Mi 4-5.
Nobile (1989) «Le benedizioni» utilise d'une part le motif de l'ère de paix, mais surtout les références à Gn 37-38 (à partir de la thèse de Good qui ne proposait pas de datation) et des liens avec Jos 18ss. pour dater Gn 49,8-12 de l'époque exilique - postexilique. Dans le même ordre d'idée, Catastini (1994) «Genesi 49:10».

207 L'apparence ancienne des procédés littéraires utilisés (métaphore, jeu de mots) est un pur préjugé (voir p.20-21). De plus, le caractère archaïque - qui d'ailleurs s'il était avéré pourrait aussi bien être archaïsant - des formules, orthographes ou vocabulaires de ces versets n'a nullement été démontré, cf. nos remarques p.23-24. Sur la même question à propos des oracles de Balaam cf. aussi n.139 p.289.

## *Judéocentrime ou Juda comme quatrième patriarche*

Le caractère judéocentrique de la sentence, ainsi que sa revendication de la domination sur Israël est certes un élément important pour situer notre texte dans l'histoire. Cependant, à lui seul, il laisse ouvertes plusieurs possibilités.
A côté d'une bien improbable volonté judéenne de dominer une tout aussi improbable amphictyonie[208], nous avons vu que l'époque des débuts de la monarchie a l'adhésion d'une majorité d'exégètes. Cependant, l'importance de la monarchie davidique en tant que phénomène pan-israélite est aujourd'hui, elle aussi, fortement contestée[209]. Dès lors, l'époque de la seconde partie de la monarchie - notamment avec Josias - est déjà plus vraisemblable. L'époque postexilique peut, elle aussi, être envisagée quand on sait à quel point, à partir du retour, certains milieux, notamment à Jérusalem, ont développé une pensée fortement judéocentrique. Celle-ci déboucha, comme en témoignent les livres d'Esdras et de Néhémie, sur des revendications exclusivistes bien plus rigoureuses que ce que l'on trouve en Gn 49. On peut donc supposer qu'à peu près à tous les stades de l'époque perse un milieu judéen a pu produire un texte comme Gn 49,8-12. Ceci est d'autant plus crédible que, comme nous l'avons vu, les attributs du pouvoir judéens mentionnés en 49,10 (שֵׁבֶט et מְחֹקֵק) ne présupposent nullement un pouvoir de type royal, mais sont simplement des marques d'autorité[210]. On a pu penser durant cette période dépourvue d'une monarchie judéenne, que la prééminence de Juda peut varier de nature en fonction des événements historiques, tout en reconnaissant que celle-ci, tirant son origine de l'éponyme judéen lui-même, demeure effective envers et contre tout.
Pour trancher parmi tous les contextes historiques possibles, il s'agit de se fonder sur des arguments littéraires, en s'interrogeant notamment sur les textes bibliques présupposés par cette sentence.
On rappellera d'abord que sous sa forme canonique les "sentences tribales de Jacob" se trouvent insérées dans un contexte littéraire sacerdotal. D'autre part, nous avons remarqué à propos des trois premières tribus que leur malédiction visait à corriger l'organisation généalogique d'Israël, dont témoigne notamment Gn 29-30, pour mettre Juda en évidence[211]. On peut en conclure que, puisque dans son ensemble Gn 49 réagit contre la généalogie biblique des fils de Jacob, il est postérieur à cette généalogie.
A l'intérieur de Gn 49,8-12, nous avons identifié plusieurs allusions ou renvois à d'autres textes bibliques. Le verset 8 reprend en partie la bénédiction de Gn

---

208 Cf nos remarques p.253 ss. Il faut ajouter à cela le fait qu'une entité judéenne politiquement importante à l'époque prémonarchique est loin d'être évidente (cf. le synthèse de de Geus (1992) «Judah»).

209 Cf. p.255.

210 Cf. p.94-96.

211 Voir nos remarques p.79-80.

27,27-29. Au verset 9, la métaphore léonine a vraisemblablement été construite à partir des deux sentences de Dt 33,20-22 qui attribuaient la figure du lion aux tribus de Gad et de Dan. Finalement, nous avons repéré aux versets 8, 9, 11 et 12 des renvois au cycle de Joseph. Gn 49 constitue même l'aboutissement du motif secondaire de l'ascension de Juda présente dans ce cycle.
L'ensemble de ces observations littéraires laisse penser que le rédacteur de Gn 49 connaissait un Pentateuque relativement proche de sa forme finale, Pentateuque dont on sait que les dernières étapes rédactionnelles se situent à l'époque perse[212]. En outre, les aspects développés plus haut sur la datation de l'ascension de Juda dans le cycle de Joseph corroborent l'idée que ce texte ne peut pas être antérieur au retour de l'exil.
Nous pouvons même aller plus loin et relever que ces versets témoignent d'une véritable stratégie littéraire visant à faire de Juda le quatrième patriarche. Plusieurs éléments vont en ce sens.
Réagissant contre un système généalogique (Gn 29-30), que sur le fond il ne peut plus modifier, l'auteur de Gn 49 donne à Juda la place de l'aîné après avoir disqualifié Ruben, Siméon et Lévi, les trois premiers fils de Jacob. Afin d'insister sur la prééminence judéenne, le rédacteur de Gn 49,8-12 insère le récit de l'ascension de Juda dans le cycle de Joseph - lui aussi déjà incontournable - afin d'éviter que ce récit, suivi des bénédictions de Gn 48, ne laisse trop l'impression que Joseph est le seul successeur légitime de Jacob. La sentence insiste d'ailleurs lourdement sur la prééminence de Juda sur ses frères, notamment aux versets 8 et 10a. Au verset 9, par le choix de la métaphore léonine tirée de Dt 33,20-22, le rédacteur attribue à Juda le symbole animalier le plus puissant de Gn 49. Finalement en reprenant des formules qui en Gn 27,28-29 étaient utilisées par Isaac dans le récit de la bénédiction de son fils Jacob[213], le rédacteur intègre Juda dans la droite ligne de le succession patriarcale "bénie", Abraham, Isaac et Jacob.

## *Messianisme ou eschatologie en Gn 49,8-12 ?*

Un second élément significatif pour interpréter ces versets tient au messianisme et à l'eschatologie que l'on a souvent cru y discerner.
Le point d'ancrage de ce type de problématique se situe dans la formule עַד כִּי "jusqu'à ce que..." située en tête du verset 10b. Alors que l'affirmation de la force dominatrice de Juda formait le thème majeur de 8-10a, cette formule semble ouvrir des perspectives différentes, situées ultérieurement dans le temps.

212 Cf. n.260 p.241.

213 La formule "les fils de ton père se prosterneront devant toi"(v.8) est reprise quasiment mot pour mot de Gn 27,29, cf. n.15 p.84. D'autres références à Gn 27,27-29 se retrouvent en Gn 49,10 et 11. Cf. p.129.

Nous avons en outre montré que la formule עַד כִּי n'implique pas la fin de cette domination, mais plutôt son aboutissement[214].
Trois éléments principaux suivent la formule עַד כִּי : la venue de שִׁילֹה, la domination des peuples et la description viticole des versets 11 à 12.
Nous nous sommes longuement interrogé sur l'interprétation de la mystérieuse venue de שִׁילֹה. Rappelons que nous avons interprété ce vocable dans le sens de "tranquillité" ou "paix", l'oracle de Shiloh envisageant simplement une période de tranquillité ou de paix. Dès lors, 10b ne désigne ni ne fait référence à un individu judéen particulier, qu'il soit de type messianique ou simplement royal. C'est donc de Juda (éponyme ou tribu) dont parlent les versets 10b-12 et pour lui qu'est envisagé une période de paix.
Vouloir lire une problématique messianique en Gn 49,10-12 constitue à notre sens une projection secondaire, dont une approche historico-critique ne doit tenir compte qu'au chapitre de la *Wirkungsgeschichte*[215]. Ce point ne signifie pourtant pas que l'oracle de Shiloh ne doive pas être lu comme le signe d'espérance en un avenir meilleur, proche d'une pensée de type eschatologique, tant il est vrai que dans l'Ancien Testament le thème de l'ère de paix à venir n'est nullement un corollaire nécessaire à l'attente d'un souverain messianique judéen[216].

---

214 Cf p.98-99.

215 On ne peut ici que rappeler le succès énorme de l'interprétation messianique de Gn 49,10ss. autant chez les exégètes anciens que modernes. Voir pour la période allant jusqu'à la fin du Moyen Age Posnanski (1904) *Schiloh.* Par ailleurs aussi : Bosson (1992) *Essai*, 22-43; Marx (1995) «Shiloh», 95-98.
L'interprétation messianique de Gn 49 apparaît très tôt. On la trouve déjà dans la littérature biblique. On mentionnera Za 9,9 (cf. Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 311-316; Fishbane (1985) *Biblical Interpretation*, 501-502; Lacocque, in Amsler *et al.* (1988²) *Aggée*, 155; Larkin (1994) *Eschatology*, 70-77. De l'avis cependant que Za 9,9 ne fait pas référence à Gn 49, cf. Petersen (1995) *Zechariah 9-14*, 57) et peut-être aussi en Nb 24,17 (cf. p.294). Par contre, Ez 21,32 ne nous semble pas trahir une lecture messianique de Gn 49,10 (cf. n.113 p.106).
La lecture messianique de Gn 49 apparaît ensuite dans la littérature juive (voir toutes les recensions des Targoums cf. Syrén (1986) *Blessings*, 56-58.101-111; Testament de Juda 24. A Qoumran 4Q252 = 4QBénédiction patriarchales cf. Brooke (1996) «4Q252»; 1QSb 5,20-29 cf. Barthélemy et Milik (1955) *Qumran Cave 1*, 127-129) et chrétienne classique (pour le Nouveau Testament cf. Mt 21,1-11 et parallèles; Jn 9 [cf. Reim (1978) «Joh 9»]; Jn 12,15 [Menken (1989) «Redaktion»] Ap 5,5; 7,14; 19,13-15. Plus tard, par exemple Irénée, *Contre les hérésies* IV,10,2; Ephrem cf. Féghali (1987) «Le Messie») et même dans les textes musulmans (cf Déclais (1997) «Jusqu'à ce que vienne»).

216 Ce point n'a pas besoin d'être longuement démontré, cf. n.70 p.98.
Nous relèverons simplement que dans les textes que nous avons pris (cf. *infra*) comme exemples de thématique voisine de Gn 49,10, le messianisme ne joue pas de rôle central. Ainsi, si Messie il y a dans le DeutéroEsaïe, il s'agit du roi perse (Es 45,1). Dans le protoZacharie, il n'est pas certain que la figure de Zorobabel soit royale (sa fonction est essentiellement liée à l'édification du temple Za 4,6-10), en tout cas, Za 8 ne touche pas un mot d'un souverain lié à la restauration. En Michée 4-5, il est significatif que le passage messianique (5,1-5*) appartienne, de l'avis unanime des commentateurs (cf. n.225), à une strate littéraire différente des passages marqués par le thème de la Sion pacifique et par celui des nations déférentes.

Le thème de cette paix attendue, formulée sur un mode prophétique, est associé en 10b à celui de l'obéissance יִקְּהַת - ou du rassemblement √ קוה[217] - des peuples (עַמִּים)[218] à - ou auprès de - Juda. La conjonction de ces deux motifs se retrouve dans plusieurs textes prophétiques postexiliques de salut. Ceux-ci proclament pour la judéenne Sion-Jérusalem d'une part la paix et l'harmonie et d'autre part le respect que les nations lui doivent (avec ou sans pèlerinage). Nous signalerons que la rencontre de ces deux éléments apparaît notamment chez le deuxième[219] et le troisième Esaïe[220], mais aussi en Zacharie 8[221], en Michée 4,1-4[222] (// Esaïe 2,2-4) et en Mi 5,6-7[223]. La datation exilique et postexilique du deuxième et du

---

217 Voir nos remarques p.109-110.

218 Nous avons vu, p.111 que les peuples auxquels faisait référence Gn 49,10b pouvaient à la fois être des peuplades étrangères et des tribus israélites.

219 Pour le deuxième Esaïe, le règne universel de Dieu s'instaure à partir de la Jérusalem idéale restaurée et se manifeste à toutes les nations. Voir par exemple Es 49,23a («Des rois seront tes tuteurs, et leurs princesses, tes nourrices. Visage contre terre, ils se prosterneront devant toi, ils lécheront la poussière de tes pieds.») qui est inséré au milieu d'une section sur la Jérusalem restaurée et protégée par Dieu. De même dans le passage final du deuxième Esaïe on trouve d'une part Es 55,5 «Voici : une nation (גּוֹי) que tu ne connais pas, tu l'appelleras, et une nation (גּוֹי) qui ne te connaît pas courra vers toi, du fait que le SEIGNEUR est ton Dieu, oui, à cause du Saint d'Israël, qui t'a donné sa splendeur.» et Es 55,12a «C'est en effet dans la jubilation que vous sortirez, et dans la paix (שָׁלוֹם) que vous serez entraînés.» (traduction TOB)

220 Par exemple : Es 66,12a «Car ainsi parle le SEIGNEUR : Voici que je vais faire arriver jusqu'à elle (= Jérusalem) *la paix* (שָׁלוֹם) comme un fleuve, et, comme un torrent débordant, *la gloire des nations* (גּוֹיִם).» ; Es 66,18 «C'est moi qui motiverai leurs actes et leurs pensées; je viens pour *rassembler toutes les nations* (גּוֹיִם) de toutes les langues; elles viendront et verront ma gloire :» (traduction TOB). Cf. aussi Es 56,6-8.

221 Comparer Za 8,12 «En effet *je sèmerai la paix* (שָׁלוֹם), la vigne donnera son fruit, la terre donnera son produit, les cieux donneront leur rosée et je donnerai tout cela comme patrimoine au reste de ce peuple.» et Za 8,22 «*Des peuples* (עַמִּים) nombreux et des nations (גּוֹיִם) puissantes *viendront à Jérusalem* rechercher le SEIGNEUR, le tout-puissant, et apaiser le SEIGNEUR.» (traduction TOB)

222 Dans ce passage le double motif est particulièrement évident : Mi 4,1-4 : «[1] Il arrivera dans l'avenir que la montagne de la Maison du SEIGNEUR sera établie au sommet des montagnes et elle dominera les collines. *Des peuples* (עַמִּים) *y afflueront.* [2] *Des nations* (גּוֹיִם) *nombreuses se mettront en marche et diront* : «Venez, montons à la montagne du SEIGNEUR, à la maison du Dieu de Jacob. Il nous montrera ses chemins et nous marcherons sur ses routes. Oui, *c'est de Sion que vient l'instruction*, et de Jérusalem la Parole du SEIGNEUR». [3] *Il sera juge entre des peuples* (עַמִּים) *nombreux, l'arbitre de nations* (גּוֹיִם) *puissantes,* même au loin. Martelant leurs épées, ils en feront des socs, et de leurs lances, ils feront des serpes. *On ne brandira plus l'épée*, nation (גּוֹי) contre nation (גּוֹי), on n'apprendra plus à se battre. [4] *Ils demeureront chacun sous sa vigne* et son figuier, et personne pour les troubler. Car la bouche du SEIGNEUR le tout-puissant a parlé.» (traduction TOB).

223 Mi 5,6-7 «Alors le reste de Jacob sera, au milieu de peuples (עַמִּים) nombreux, comme une rosée venant du SEIGNEUR, comme des ondées sur l'herbage, qui n'attend rien de l'homme, qui n'espère rien des humains. Alors le reste de Jacob sera, parmi les nations (גּוֹיִם), au milieu de peuples (עַמִּים) nombreux, comme un lion parmi les bêtes de la forêt, comme un lionceau parmi les troupeaux de moutons; qu'il passe, il écrase et déchire, et personne ne peut en délivrer.»

troisième Esaïe, ainsi que du protoZacharie, n'est guère contestable ni contestée, tant il est vrai que leurs thématiques marquées par le thème du retour et de la Jérusalem restaurée appartient à l'imagerie du judaïsme postexilique[224]. Pour Michée 4-5 les choses sont plus discutées, mais une datation des périodes exilique et perse est aujourd'hui largement acceptée[225].
Le rapprochement entre la prophétie postexilique de salut et Gn 49 peut encore être appuyé par le thème de l'harmonie viticole que nous avons discerné en Gn 49,11. Là aussi les parallèles les plus proches se trouvent dans plusieurs promesses de salut postexiliques où la vigne productive est associée à la situation des habitants judéens de Sion-Jérusalem. On mentionnera en particulier Es 65,21; Jl 2,22-24; Am 9,14; Mi 4,4, Ag 2, 18 et Za 8,12[226]. Un bref survol de ces citations montre que dans le contexte large ou étroit de presque tous ces textes apparaît également le motif du rapport pacifique avec les nations[227].
Les remarques précédentes ne laissent guère de doute sur le fait que l'auteur de la sentence sur Juda en Gn 49 connaissait et a utilisé la rhétorique de la prophétie postexilique de salut pour Sion et ce, bien qu'il n'ait probablement pas cherché à citer tel ou tel texte particulier.

## *Bilan*

L'analyse proposée ici tend à montrer que la rédaction de Gn 49,8-12 utilise et fait référence à plusieurs textes bibliques de la Genèse (notamment la bénédiction d'Isaac en Gn 27,27-29 et l'ascension de Juda dans le cycle de Joseph, que nous attribuons à ce même auteur), afin de faire de Juda le quatrième patriarche. Ces références à des textes souvent considérés comme tardifs, ainsi

224 Voir les introductions à l'Ancien Testament.

225 Voir les auteurs mentionnés notes 14 et 16 p.31.
Les exégètes datant Mi 4-5 de cette façon y décèlent généralement plusieurs strates. Il peut être utile de rappeler schématiquement certains de ces découpages. Mays (1976) *Micah,* date les remarques sur l'idolâtrie (5,10-14) de la crise babylonienne, le passage sur Sion délivrée et le nouveau souverain de l'époque de l'exil (4,8-5,4) et les passages marqués par la question des nations (4,1-7 et 5,5-8) de l'époque postexilique. Otto (1991) «Techniken», 140-147 considère que 4,6-5,7* a été ajouté au Mi 1-3 préexilique à l'époque exilique dans une perspective de consolation, quant aux versets 4,1-5 et 5,9-12 ils seraient postexiliques et introduiraient le thème du rapport pacifique avec les nations. Renaud (1977) *La formation,* 149-287 repris en (1987) *Michée* pense que la composition des ch. 4-5 se situerait entre le 5 et 4ème s. Utilisant du matériel plus ancien (5,4b-5; 5,9b-13, préexilique / 4,9-14 vers 587 / 4,6-7; 5,6-7 fin de l'exil / 5,1.3 peu après le retour) la rédaction cherche à réaliser une synthèse des perspectives messianico-eschatologiques israélites. Wolff (1982) *Micha,* y discerne une histoire rédactionnelle relativement complexe s'étendant à partir de 587 (4,9-5,5*) durant l'exil (5,6-14) jusqu'après 515 (4,1-8 avec du matériel exilique, 6-7a).

226 La finale d'Amos parle d'Israël, mais la perspective est là aussi judéocentrique comme en témoigne 9,11-12. Voir aussi Es 27,2. Certaines promesses du don de la terre sont en outre caractérisées par la présence de vignes déjà plantées, cf. Dt 6,10-11; 8,8; 24,13.

227 Pour le tritoEsaïe, Michée 4 et le proto Zacharie cf. *supra* n. 220-222. Pour Aggée, cf. Ag 2,7.

que le fait que Gn 49 présuppose le système généalogique de la Genèse, font penser que l'auteur de Gn 49,8-12 connaissait un Pentateuque assez proche de sa forme finale, donc probablement d'époque perse. Le rapprochement entre la thématique pacifique de certains textes prophétiques postexiliques permet également de situer Gn 49,8-12 au cours de cette même période.

La théologie qui se dégage du passage est certes judéocentrique, mais offre parallèlement une perspective relativement universaliste. Juda est fort, il domine parmi ses frères et est respecté des nations. Il bénéficie en outre d'une prospérité viticole et de paix.

Cet ensemble de données s'accorde bien avec le contexte historique de la période de paix dont a bénéficié la Palestine durant une bonne partie de l'époque de la domination perse, ainsi qu'avec ce que nous savons du judéocentrisme des milieux jérusalémites postexiliques. On peut penser qu'il s'agit du même milieu que celui que nous avons identifié pour la rédaction des versets 3-7.

# 2.4. LES SIX PETITES TRIBUS

Les paroles concernant les six tribus de Zabulon, Issakar, Dan, Gad, Asher et Nephtali forment un ensemble distinct aux caractéristiques spécifiques. Situé entre les deux longs passages sur Juda et Joseph, le style de Gn 49,13-21 est très différent de ce qui précède et suit. Ces 9 versets correspondent bien au genre littéraire de la sentence tribale classique[1]. On y trouve notamment le motif caractéristique de la métaphore animale, ainsi que celui du jeu de mots sur le nom de la tribu. Contrairement aux quatre tribus qui précèdent, les sentences de Gn 49,13-21 ne paraissent ni particulièrement critiques, ni spécialement louangeuses à l'égard des tribus mentionnées. Quant à l'enchaînement de ces six ensemble, il paraît assez étrange pour le lecteur finissant le livre de la Genèse, puisque contrairement aux quatre premières et aux deux dernières tribus de Gn 49, celles-ci ne se succèdent pas dans l'ordre généalogique des éponymes (Gn 29-30).

## 2.4.1. ZABULON EN GN 49,13

13 זְבוּלֻ֕ן לְח֥וֹף יַמִּ֖ים יִשְׁכֹּ֑ן וְהוּא֙ לְח֣וֹף אֳנִיֹּ֔ת וְיַרְכָת֖וֹ עַל־צִידֹֽן׃

*«Zabulon s'installe sur le rivage des mers et lui (s'installe) sur le rivage des bateaux et ses cales sont vers Sidon»*

Le dit sur Zabulon présente plusieurs problèmes quant à l'établissement du texte et sa compréhension.

Afin de retrouver dans le *logion* sur Zabulon le type de jeu de mots sur le nom de la tribu qui figure dans les sentences sur Juda (v.8), Dan (v.16) et Gad (v.19), plusieurs exégètes ont voulu corriger le יִשְׁכֹּן du TM en יִזְבֹּל. Pour la plupart d'entre eux, la racine זבל aurait ici un sens voisin de celui de שׁכן "demeurer", "s'installer"[2]. Cette correction doit cependant être rejetée. D'une part, parce

---

1 A propos de ce genre littéraire, cf. p.15 ss.

2 Cf. BHS, Gunkel (1910³) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Testa (1973) «La formazione», 172; Jeansonne (1992) «Zebulun», 1056. Contra Coppens (1957) «La bénédiction», 102; David (1951) «Zabal»; Kittel (1959) *Stammessprüche,* 23; Westermann (1982) *Genesis 37-50.*

qu'elle ne s'appuie sur aucune tradition textuelle et que d'autre part, il est loin d'être évident que le verbe זבל puisse être compris dans le sens de "demeurer"[3]. Le verbe שָׁכַן, accompagné de la préposition ל servant à introduire le lieu d'installation, est assez inhabituel[4]. Cependant, cette tournure n'est pas impossible, comme le montre l'usage qui en est fait au Ps 120,6 et au Ps 7,6 (avec שָׁכַן au *Hif'il*)[5]. En outre, ces deux exemples montrent que l'expression n'a pas la forte nuance de direction que plusieurs exégètes ont voulu y voir afin de pouvoir traduire "s'installer en direction de"[6] et harmoniser avec le territoire non maritime de Zabulon, décrit en Jos 19.

La seconde partie du dit (13 bα) reprend de manière synonymique le contenu de la première partie. Son introduction par וְהוּא n'est pas sans rappeler la formulation des dits de 49,20 et 21. Le fait que cette nominale reprenne le complément de lieu לְחוֹף de 13a laisse supposer qu'on se trouve ici face à un *zeugma* et donc que le verbe de 13a (s'installer) est repris implicitement[7].

La succession de deux חוֹף "rivage" ne doit pas surprendre, car le fait de redoubler un *nomen regens* tout en faisant varier le *nomen rectum* peut être compris comme une formule de style permettant de préciser la nature du rivage[8]. Une correction du second חוֹף, proposée par plusieurs exégètes afin d'éviter la

---

3 En hébreu biblique זבל revêt clairement le sens de "honorer" [cf. le *zbl* sémitique (HALAT) ainsi qu'en phénicien (Hoftijzer et Jongeling (1995) *Dictionary*) et ougaritique (Aistleitner (1974⁴) *Wörterbuch*, 878) ou il signifie "prince"]. C'est d'ailleurs sur ce sens que joue la notice étymologique de Gn 30,20. Le terme זְבֻל "résidence majestueuse" dérive de la signification honorifique de cette racine et non d'un hypothétique sens "demeurer". Ce type de critique de la correction se trouve déjà chez Westermann (1982) *Genesis 37-50* (cf aussi la discussion par Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 142). Tout au plus pourrait-on voir dans la formulation du TM une allusion au nominal זְבֻל (cf. Holzinger (1898) *Genesis*).
Vawter (1955) «Canaanite Background», 6 *id.* (1977) *Genesis,* en adoptant la correction en יִזְבֹּל présente une solution plus satisfaisante que celle des auteurs cités début n.2, en traduisant "Zebulon will *rule* the seashore". Étonnamment, il n'a pas été suivi.

4 On attendrait plutôt ב, על ou un complément de lieu sans préposition, car associé à שָׁכַן, ל sert plutôt à introduire la temporalité [Par exemple שְׁכֹן לְעוֹלָם "demeurer pour toujours" (Ps 37,27); שְׁכֹן לְדוֹר וָדוֹר "demeurer de génération en génération" (Es 34,17)] ou un concept qualitatif [שְׁכֹן לָבֶטַח "demeurer en sécurité" (Jr 23,6; 33,16; Ps 16,9)].

5 Ps 7,6 : 6 יִרַדֹּף אוֹיֵב נַפְשִׁי וְיַשֵּׂג וְיִרְמֹס לָאָרֶץ חַיָּי וּכְבוֹדִי לֶעָפָר יַשְׁכֵּן סֶלָה׃
«que l'ennemi poursuive mon âme et l'atteigne, qu'il écrase ma vie en terre et *qu'il installe ma force dans la poussière*»
Ps 120,6 : 6 רַבַּת שָׁכְנָה־לָּהּ נַפְשִׁי עִם שׂוֹנֵא שָׁלוֹם׃
«mon âme a beaucoup *demeuré chez elle* (ici le suffixe fait référence au peuple du verset précédent), avec ceux qui haïssent la paix»

6 Cf. Täubler (1939) «Sebulon», 14; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 15.

7 En hébreu le *zeugma* est attesté par exemple en Ct 5,5bα.
וְיָדַי נָטְפוּ־מוֹר וְאֶצְבְּעֹתַי מוֹר עֹבֵר
«mes mains laissent tomber de la myrrhe et mes doigts de la myrrhe qui traverse»

8 Cf. Zobel (1965) *Stammesspruch,* 15. Ce type de syntaxe se retrouve en ougaritique (cf. Dahood (1972) «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», 118; Hamilton (1995) *Genesis*).

succession de deux mêmes vocables, n'a donc pas lieu d'être[9]. 13bα TM précise que les rivages des mers (13a) où s'installe Zabulon sont de fait les "rivages des bateaux" (לְחוֹף אֳנִיּוֹת), c'est-à-dire les ports.

Au verset 13bß figure le terme יַרְכָה qui peut désigner soit les *zones lointaines* d'une région, soit le *fond* d'un bâtiment, d'une cavité ou d'un bateau[10]. Il est intéressant de constater que dans la Bible hébraïque יַרְכָה est toujours à l'état construit du pluriel (ou duel)[11]. Il est donc assez surprenant qu'en Gn 49,13 la vocalisation indique un nom singulier avec suffixe 3msg[12]. La question est de savoir au יַרְכָה à quoi il est fait référence. A part le rejet abusif de 13bß comme glose[13], la thèse la plus couramment admise suppose que le suffixe désigne le territoire de Zabulon. Il faudrait alors comprendre que les zones lointaines de Zabulon seraient vers, à, au-dessus ou contre (עַל peut être compris des quatre façons[14]) Sidon[15]. Ainsi les lieux d'installation les plus éloignés de cette tribu se trouveraient sur la côte, non loin de Sidon (ou de la Phénicie si cette ville est prise comme générique[16]). Cependant, on peut aussi considérer que le dernier mot de 13bα, les bateaux (אֳנִיּוֹת) constitue le référent implicite de יַרְכָה. Dès lors,

---

9 Plusieurs corrections de וְהוּא לְחוֹף ont été proposées, notamment וְהוּא חֹבֵל (ou וַיְהִי) "il sera matelot" (possible dittographie, cf. BJ; Centenaire; Pléiade; BHS; Ball (1896) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*), וְהוּא יָגוּר "et lui séjournera" (restauration depuis Jg 5,17 cf. Ball (1896) *Genesis*). Le Comité de l'Alliance Biblique Universelle (Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*) a raison de soutenir le TM en le jugeant hautement probable (fact. A).
A partir de l'observation du redoublement de לְחוֹף, certains auteurs ont encore tenu 13bα pour une glose, cf. Vawter (1955) «Canaanite Background», 6; Horst (1930) «Gen. 49», 2; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 23; Hecke (1985) *Juda*, 103.

10 Dans l'AT יַרְכָה est associé à la montagne d'Ephraïm (Jg 19,1.18), à la terre (Jr 6,22; 25,32; 31,8; 50,41), au Nord (Es 14,13; Ez 38,6.15; 39,2; Ps 48,3), au Liban (2 R 19,23; Es 37,24), à un bâtiment (Ex 26,22.23.27; 36,27.28.32; 1 R 6,16; Ez 46,19; Am 6,10), à une cavité (1 S 24,4; Es 14,15; Ez 32,23), ou à un bateau (Jon 1,5).

11 יַרְכְּתֵי. Les seules exceptions sont Ex 26,23.27; 36,28.32 et Ez 46,19) où le nom se trouve au duel, mais où le contexte implique que le lecteur sait qu'il s'agit du fond d'un bâtiment précis, en l'occurrence le temple (cf. Ex 26,22; 36,27; Ez 46).

12 Peut-être s'agit-il ici de rétablir une vocalisation pluriel défective יַרְכְּתָו (pour יַרְכְּתָיו). L'absence du י du suffixe יו est assez courant (cf. Joüon §94d n.1).

13 Ce type d'approche s'explique par le fait que Sidon paraît trop éloigné du territoire zabulonite (Jos 19). Cf. Centenaire, Gunkel (1910³) *Genesis*. Pour les mêmes raisons Cross et Freedman (1975) *Studies*, 85 considèrent ce passage comme corrompu.

14 Quelques Mss indiquent ici un *Sebir* pour עַד, appuyé par plusieurs versions (sp. Targoum). Voir aussi Hamilton (1995) *Genesis*, 663, n.5.

15 C'est l'interprétation majoritaire, avec diverses variantes. Pour rendre cette idée, les *zones lointaines* יַרְכָה peuvent dès lors être traduites de manières fort diverses, par des termes comme "arrière", "flanc" ou même "frontière" . On la trouve notamment dans LXX; TO; TN; Mardesous; Darby; BJ; TOB; NewEB; KJV; NRSV; Lutherbibel et parmi les principaux commentateurs : Procksch (1924²&³) *Genesis*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 340-341; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 15.

16 C'est l'avis de Skinner (1910) *Genesis*; Procksch (1924²&³) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Hamilton (1995) *Genesis*.

il faut comprendre וְיַרְכָתוֹ le fond de ses “bateaux” (comme en Jon 1,5), c’est-à-dire “ses cales” et comprendre que les navires de Zabulon vont vers Sidon. Cette seconde solution paraît plus conforme au ton général du dit, qui en 13a ne cherche pas à localiser précisément les lieux d’installation de Zabulon[17].

## *Signification et contexte*

### *a. La recherche*

La recherche historique sur l’Israël tribal a bien évidemment utilisé les sentences tribales de Gn 49,13, Dt 33,18-19 et Jg 5,14bß.18a comme sources concernant Zabulon. Dans cette perspective, le dit de Gn 49 pose plusieurs difficultés, dont la principale tient à sa thématique “maritime”[18]. En effet, si l’on se réfère notamment à la géographie de l’installation des tribus en Josué 19,10-16[19], Zabulon devrait être situé dans les montagnes galiléennes bordées par la plaine côtière ashérite et la plaine de Jezréel, avec sur son flanc est les tribus d’Issakar et de Nephtali[20]. Il ne disposerait donc pas d’accès à la mer.
A partir de cette difficulté, plusieurs hypothèses historiques relatives à l’époque prémonarchique ont été avancées. On trouve notamment l’idée qu’à partir d’un noyau originellement montagneux, le territoire de la tribu de Zabulon, au moins temporairement, s’est étendu jusqu’à toucher la côte méditerranéenne durant une partie de l’époque prémonarchique[21]. Zobel pense que l’accès à la mer de Gn 49,13, plus espéré que réel, s’explique dans le cadre des événements qui suivirent l’effondrement du royaume de Yabin, mais avant l’émergence de la domination philistine[22]. D’autres encore pensent plutôt que l’ancrage originel de Zabulon était côtier, avant que la tribu ne se fasse chasser vers les montagnes[23].

---

17 Cf. nos arguments p.145 ss.

18 On peut signaler l’interprétation mythologique de Vawter (1955) «Canaanite Background», 6-7 et Testa (1973) «formazione», 172-173 qui signalent qu’à Ougarit la racine *zbl* “prince” est associée au dieu de la mer Yam et lisent Dt 33,19b comme une allusion à Ashérah. Cette solution n’est pas crédible, cf. les critiques de Coppens (1957) «La bénédiction», 102.

19 On peut ajouter que la géographie du conflit impliquant Zabulon en Jg 4-5 semble elle aussi situer cette tribu à l’intérieur du pays.

20 Concernant la géographie et la toponymie zabulonite, cf les commentaires de Jos 19,10-16 (récemment Fritz (1994) *Josua*) et Legendre (1912) «Zabulon» Abel (1938) *Géographie*, vol. 2, 62-63, carte 3; Aharoni (1979) *Land*, 257-258; Kuschke (1977) «Sidons»; Gal (1985) «Cabul»; Gal (1992) *Galilee*, sp. 98-102; Gal (1994) «Iron I»; Na'aman (1986) *Borders*, 119-143; Vieweger (1993) «Überlegungen».

21 Dillmann (1882$^{4}$) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis*, 279; Robinson (1932) *History*, vol. 1, 129; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Meyer (1967$^{2}$) *Israeliten*, 537. Certains situent cependant cette extention maritime durant le règne de Salomon, cf. Jeansonne (1992) «Zebulun».

22 Zobel (1965) *Stammesspruch*, 81-82. Assez proche de cela Hamilton (1995) *Genesis*, 664.

23 Hayes et Miller (éd.) (1986) *History*, 99 pensent aux conséquences des invasions des peuples de la mer.

Cependant, la thèse la plus couramment défendue consiste à expliquer le caractère maritime de Gn 49,13 par l'existence de corvées imposées par les cités côtières aux populations de l'arrière-pays zabulonite[24]. Les défenseurs de cette hypothèse voient souvent un parallèle avec la situation d'Issakar (une tribu très proche de Zabulon[25]), lui aussi soumis à corvée comme en témoignerait Gn 49,14-15.

*b. Zabulon et les mers*

La difficulté posée par la situation géographique de Zabulon pourrait être reconsidérée à partir du vocabulaire utilisé en Gn 49,13. Le terme "les mers" יַמִּים présent en 13a mérite analyse. En effet, le plus souvent les exégètes le tiennent pour un synonyme de son singulier יָם. On devine qu'ils considèrent que la forme plurielle peut s'expliquer par le caractère poétique du passage. Dès lors, la mer en question est identifiée avec l'étendue baignant la côte ouest de la Palestine, à savoir la Méditerranée orientale et le rivage חוֹף dont parle ce verset, avec une petite partie des côtes levantines[26]. Or, l'analyse des diverses occurrences vétérotestamentaires de יַמִּים montre qu'il ne s'agit nullement d'un synonyme de יָם. En effet, יַמִּים ne désigne jamais une zone maritime précise. Il apparaît d'une part dans une optique très générale, voire créationnelle, pour désigner l'ensemble des mers et d'autre part pour indiquer le lieu d'action des Phéniciens, qui là aussi n'est pas confiné à une seule région maritime[27]. Il découle de cette observation que lorsque Gn 49,13 mentionne l'installation de Zabulon sur le rivage des mers (et des bateaux), il ne peut s'agir d'une petite section de rivage levantin sous contrôle zabulonite, mais plutôt d'une installation géographiquement bien plus large, en l'occurrence dans les ports du monde. On peut donc penser que ce verset, plutôt que définir la géographie tribale zabulonite, décrit son lieu et la nature de son activité liée au transport maritime.

---

24 Voir notamment Noth (1954) *Histoire,* 90-91; de Vaux (1971) *Histoire,* vol. 1, 607; Otto (1979) *Jakob,* 224 [avec étonnamment une référence à Tyr plutôt qu'à Sidon]; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 340-341; Hecke (1985) *Juda,* 103-104; Soggin (1993) *Introduction,* 158;

25 Les deux tribus sont voisines selon la géographie biblique classique (Jos 19 etc.), Dt 33,18-19 mentionne même Issakar et Zabulon dans une unique sentence tribale.

26 Presque tous les exégètes vont en ce sens (cf. la recherche). Certains cependant voient avec Flavius Josèphe (Antiquités V,I,22) une référence aux deux mers, la Méditerranée et celle de Kinnereth (cf. en particulier Jeansonne (1992) «Zebulun»; Hamilton (1995) *Genesis*).

27 יַמִּים dans un contexte créationnel ou une perspective cosmique, Gn 1,10.22; Ez 32,2; Ps 8,9; 24,2; 46,3; 65,8; 69,35; Dn 11,45; Ne 9,6. / Les mers en général : Jon 2,4; Es 17,12; Dt 33,19; «le sable des mers», Jr 15,8; Ps 78,27; Jb 6,3; «les animaux des mers» Lv 11,9.10. / Le lieu d'activité de Tyr (notamment l'expression «au coeur des mers»), Ez 26,17; 27,4.25.26.27.33.34; 28,2.8. / Jg 5,17 utilise le terme comme Gn 49,13 †. Delitzsch (1887) *Genesis* avait déjà relevé ce point.

C'est donc avec raison que l'exégèse rabbinique interprète le verset comme indication du caractère commerçant de Zabulon[28].
Cette lecture large de יַמִּים n'est certes pas en contradiction avec les thèses selon lesquelles Zabulon aurait été soumis à la corvée par les cités portuaires. Mais la difficulté de cette théorie provient de l'absence totale, dans les textes de Gn 49,13 et Dt 33,18-19, de référence à une quelconque servitude professionnelle de Zabulon.
L'interprétation la plus vraisemblable du contenu de ce *logion* consiste donc à y voir une référence totalement neutre[29] aux activités maritimes exercées par tout ou partie de cette tribu et à ses lieux d'installation bien souvent extra-israélites.

*c. Datation*

L'interprétation de Gn 49,13 présentée plus haut ne permet pas de résoudre la difficulté posée par l'évidente dissension entre Gn 49,13 et Jos 19. On ne peut en effet guère penser qu'une tribu dont le territoire n'a pas d'accès à la mer (Jos 19) soit simultanément présentée comme installée outre-mer et spécialisée dans le commerce maritime. Pour sortir de cette impasse, il est donc nécessaire de distinguer le Zabulon galiléen du Zabulon maritime. Une approche diachronique peut éclairer ce point. Or, celle-ci dépend d'une part de la datation de Gn 49 et d'autre part de la valeur historique et de l'ancienneté de la liste de frontière tribale, qui semble former une des sources de Josué 13-19. Une majorité d'historiens et d'exégètes tiennent cette liste de frontière pour le reflet d'une organisation géographique fort ancienne[30] et ceci bien que parallèlement la plupart d'entre eux s'accordent à situer la reprise rédactionnelle de cette liste au plus tôt à l'époque deutéronomiste[31]. L'ancrage de Zabulon dans la géographie

---

28 Breslauer (1984) «Zebulun», montre bien comment à partir de Gn 49,13 et Dt 33,18-19, le judaïsme a fait de Zabulon le paradygme du commerçant et de Issakar celui de l'homme qui travaille la Torah.

29 L'interprétation de ce verset comme négatif à l'égard de Zabulon s'explique par le fait que le *logion* similaire traitant d'Asher en Jg 5,17 semble constituer un reproche (cf. surtout Kittel (1959) *Stammessprüche*). Cette lecture ne trouve cependant nul appui dans le texte de Gn 49 et n'est guère répandue parmi les exégètes.

30 La critique classique considère que les éléments les plus anciens de la liste de frontières de Josué 13-19 reflètent l'époque prémonarchique (Alt (1953) «System»; Noth (1935) «Studien», sp. 232-248; *id.* (1938) *Josua*; *id.* (1954) *Histoire,* 65 ss.; Kaufmann (1953) *Biblical Account*, 7-57 ainsi que de nombreux historiens d'Israël, par exemple Bright (1960) *History,* 157) alors qu'une majorité d'exégètes situent plutôt son origine à l'époque monarchique avec d'éventuels souvenirs plus anciens (Mowinckel (1946) *Zur Frage* [rédigé à l'époque de l'exil, avec des souvenirs antérieurs mais sans source écrite]; de Vaux (1973) *Histoire,* vol. 2, 53; Cortese (1990) *Josua 13-21*; Fritz (1994) *Josua*). En outre, Kallai (1981) «Territorial Patterns», 431 insiste sur le caractère théologique de la structure formelle de Jos 13ss..

31 Plusieurs auteurs rapprochent la rédaction de Jos 13 ss. du mouvement deutéronomiste responsable de celle de Jos 1-12 (notamment Fritz (1994) *Josua*, 7-8; Auld (1980) *Joshua,* 52-71), cependant que nombre d'exégètes ne voient pas dans cette section une part originale de HD. Noth (1943) *Studien,* 45-46 y voyait l'oeuvre d'une main postdeutéronimiste, alors

galiléenne, notamment en Juges 1,30, mais surtout en Juges 4-5 où associé à Nephtali il prend une part active au conflit contre Yabin d'Haçor, tend à confirmer que la géographie de Jos 19 reflète une répartition tribale relativement ancienne.
Quant à Gn 49,13, il ne fournit que peu d'indices de datation. La mention de Sidon n'est guère éclairante, puisque cette ville occupa sans discontinuer une place prépondérante en Phénicie durant toute la période biblique. Par contre, la mention d'un trafic maritime israélite et donc d'un commerce international important ne devrait pas prédater l'existence d'un état central suffisamment fort pour en assurer la sécurité. Pour le nord de la Palestine ceci ne peut guère remonter avant l'époque des Omrides[32]. En outre, Gn 49,13 correspond bien, quoique l'on puisse douter de l'existence de liens littéraires directs au contenu de la sentence de Dt 33,18-19, où l'on retrouve fortement mise en avant la thématique maritime[33]. Les deux textes véhiculent donc un regard sur Zabulon fort similaire.
Le Zabulon maritime de Gn 49,13 paraît donc émaner d'une période historique ultérieure à l'époque où la tribu était active dans les montagnes galiléennes[34]. Il n'est en tout cas pas antérieur à l'époque royale.

## 2.4.2. ISSAKAR EN GN 49,14-15

14 יִשָּׂשכָר חֲמֹר גָּרֶם רֹבֵץ בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם׃
15 וַיַּרְא מְנֻחָה כִּי טוֹב וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי נָעֵמָה
וַיֵּט שִׁכְמוֹ לִסְבֹּל וַיְהִי לְמַס־עֹבֵד׃

*«[14] Issakar est un âne osseux qui se couche entre les clôtures, [15] il voit que le lieu de repos est bon et que la terre est agréable, il tend sa nuque pour porter fardeau, il est assujetti à la corvée de service»*

---

que d'autres, reprenant des observations classiques (cf. Eissfeldt (1922) *Hexateuch*), y ont vu des marques rédactionnelles sacerdotales (Mowinckel (1964) *Tetrateuch*, 51-75; Cortese (1990) *Josua 13-21*; Van Seters (1983) *In Search*, 331-337).
Pour plus de détails sur listes et le processus rédactionnel, voir les histoires de la recherche chez de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 46-48; Wüst (1975) *Untersuchungen*; Butler (1983) *Joshua*, 142-144; Curtis (1994) *Joshua*, 25-28; Auld (1980) *Joshua*, 1-51; Römer et de Pury (1996) «L'historiographie deutéronomiste», 96; Peckham (1994) «Significance».

32 Le contrôle du royaume salomonien sur une étendue suffisamment importante pour comporter la Galilée est historiquement très improbable. Cf. nos remarques p.255.

33 Pour la datation de Dt 33, cf. p.276 ss.

34 On ne peut cependant totalement exclure que les groupes de Zabulon maritime et Galiléens aient existé simultanément.

Le nom de l'éponyme tribal יִשָּׂשכָר[35] a laissé penser que cette sentence comporte un jeu de mots. En effet, comme en témoigne Gn 30,18 ce nom propre peut faire penser à אִישׁ שָׂכָר "homme de salaire", or au verset 15 Issakar est soumis à la corvée[36]. Bien que cette étymologie ne corresponde pas à la signification originelle de ce nom[37], il n'est pas exclu que l'auteur de ces versets ait pensé à ce jeu de mots sans cependant l'indiquer explicitement.

La métaphore de l'âne, présente dans la nominale du verset 14, joue un rôle beaucoup plus significatif pour comprendre la sentence sur Issakar que l'éventuel jeu de mots. Il convient tout d'abord de préciser que l'âne n'a pas, dans la perspective vétérotestamentaire, une connotation péjorative d'entêtement et de stupidité qu'on lui connaît par ailleurs[38].

Le qualificatif גָּרֶם (ici forme pausale) pour l'âne est généralement compris dans un sens proche de ce que l'on trouve en Pr 17,22; 25,15; Job 40,18. Nous le rendons ici par "osseux"[39] et le comprenons comme une référence à la robustesse de l'animal.

---

35 Il s'agit d'un Qeré perpétuel.

36 Cf. notamment HALAT; Gunkel (1910³) *Genesis*; Täubler (1958) *Biblische Studien*, 100; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 248; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 144.

37 Beyerle (1992) «Issachar» estime que l'étymologie de ce nom peut être mise en rapport avec la divinité égyptienne Sokar. Le nom pourrait dès lors signifier "homme/serviteur de Sokar"

38 Il s'agit d'une monture courante, utilisée par des personnes importantes (Abraham Gn 22; l'homme de Dieu 1 R 13) voire royales (2 S 16,2). Il est aussi utilisé comme bête de somme (Gn 42,26; 1 S 25,18). L'ânesse de Balaam est en outre plus clairvoyante que le prophète (Nb 22,21-35). Heck (1986) «Issachar», 387 insiste sur la connotation biblique positive de l'âne, cf aussi Soggin (1997) *Genesis*. A l'opposé, Carmichael (1969) «Some Sayings», 437-438 a tort de penser que «asses are regarded as inferior, silly animals (...)» et de vouloir tirer un parallèle avec le nom du père de Sichem en Gn 34.

39 Cf. HALAT; BDB; et la plupart des traductions et commentaires. La proposition de Feigin (1946) «Ḥamôr» d'y voir un dérivé d'une racine *grm* (couper) qui signifierait alors "castré" est peu vraisemblable, car en hébreu biblique cette racine est toujours en rapport avec l'os (So 3,3 Nb 24,8, cf. aussi l'araméen *garmā*) et signifie "ronger (un os)" (Voir aussi les critiques de Hamilton (1995) *Genesis*). La lecture de Gevirtz (1975) «Issachar», 104*-105* qui voit en גָּרֶם un participe passif de la racine גור avec ם enclitique (âne séjournant) offre une solution parfaitement invraisemblable à un problème de parallélisme textuel inexistant (solution voisine chez Albright (1968) *Yahweh*, 230-231.234 [«Issakar est un conducteur d'âne (חמר vocalisé selon l'araméen *ḥammār* ou l'arabe *ḥammâr*) étranger], ou encore ɯ : חמר גרים âne des immigrés). Cross et Freedman (1975) *Studies*, 86 proposent de corriger le texte en גִּידִים "nerveux". D'autres conjectures sont indiquées par Delitzsch (1887) *Genesis*. En ce qui concerne les versions, Aquila traduit littéralement le TM ὄνος ὀστώδης de même ט TN. Par contre LXX présente un texte complètement différent τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν "il a désiré le bien". Peut-être un original hébreu חמד "beauté" au lieu de חמר suivi d'un verbe dont la racine est incertaine peut-être aussi חמד "désirer" (Wevers (1993) *Notes*, 828) ou גרם (Tov (1981) *Text-Critical Use*, 107) pourrait être reconstitué. Cette traduction est conforme à la tradition rabbinique tenant Issakar pour le paradygme de celui qui étudie la Torah (cf le texte du TPsJ et pour la tradition rabbinique, cf notamment Midrash Rabbah, Rachi, Breslauer (1984) «Zebulun»).

La signification de l'expression בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם est incertaine et controversée. L'expression n'apparaît ailleurs qu'en Jg 5,16 où son sens n'est guère plus facile à comprendre[40]. Plusieurs exégètes comprennent ce terme comme désignant les charges ou les paniers les contenant, installés sur les flancs des ânes[41]. Cependant cette option ne s'impose guère par des raisons étymologiques et le sens obtenu, notamment en Jg 5, paraît peu conforme au contexte. D'autres propositions ont été faites à partir d'étymologies fort discutables. On trouve notamment des traductions telles que "tas d'ordure"[42], "foyer"[43], "hanches"[44] ou encore "frontière, territoire"[45]. Mais l'opinion la plus courante, à laquelle nous nous rallions, considère que ce terme désigne une clôture, un enclos, une claie ou une haie destinée à délimiter un champ[46]. Cette lecture présente l'avantage de bien correspondre au contexte de Gn 49,14 et de Jg 5,16a[47] où la logique du texte

---

40 On ajoutera que le terme שְׁפַתַּיִם (Ps 68,14; Ez 43,40 †) revêt probablement un sens proche. Cependant ces deux textes ne permettent guère de préciser le sens du vocable.

41 C'est la solution adoptée par HALAT, BDB et parmi les commentateurs Hamilton (1995) *Genesis*; Beyerle (1995) «Issachar», 249; Heck (1986) «Issachar», 390-391; Skinner (1910) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Soggin (1987) *Juges*. On trouve déjà cette opinion chez Hogg (1926-1927) «המשפתים» et Saarisalo (1927) *Boundary*, 92.

42 Cette traduction suppose un lien étymologique avec le terme hébreu אַשְׁפֹּת et l'arabe *táfaṯ*. Cf. Albright (1922) «Earliest Forms», 78; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 86.

43 Albright (1950-1951) «Catalogue», 22, *id.* (1968) *Yahweh*, 237 argumente à partir de l'ougaritique *mṯpdm* et de la racine hébraïque שׁפת "mettre (parfois au feu)". Or, en ougaritique comme en hébreu la signification liée au feu est fort discutable (Cf. les critiques de Gevirtz (1975) «Issachar», 105*-106* et Craigie (1977) «Three Ugaritic Notes», 42). Cette traduction a été reprise par la Pléiade.

44 Cf. Crown (1967) «Judges V 15b-16», 241-242. Le terme dériverait alors de שׁפת "mettre" ou שׁבת "se reposer".

45 Gevirtz (1975) «Issachar», 106*-109*, propose d'y voir une formation, variante de la racine שׁפט "juger" et de le comprendre dans le sens de "zone de juridiction" -> frontière. On ajoutera qu'une grande partie de la tradition exégétique ancienne lit ce terme dans un sens proche, probablement à partir d'une étymologie "populaire" basée sur la racine שׂפה "bord". Voir les Targoums et les versions grecques, cf. Syrén (1986) *Blessings*, 47; Grossfeld (1988) *Targum Onqelos*, 167, n.38.

46 La majorité des traductions vont en ce sens en précisant parfois étable, bercail etc… (Cf. BJ73, Centenaire, Darby, Osty, Synodale, Mardesous, Segond, TOB [double mur], NRSV, NEB, Zürcher). De même parmi les principaux commentateurs : Gunkel (1910$^3$) *Genesis* [et la plupart des classiques du début du siècle, Jacob, Driver, König, etc…]; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 24-25; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 16-17; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Donner (1987) «Blessing», 54; Sarna (1989) *Genesis*; Lindars (1995) *Judges 1-5*. Eissfeldt (1949) «Gabelhürden»; *id.* (1954) «Noch einmal» relevant le caractère duel de הַמִּשְׁפְּתָיִם rapproche cet enclos d'un type de "claie à fourche" présent en Transjordanie destiné à faciliter le rassemblement des troupeaux (cf aussi BJ98). Craigie (1977) «Three Ugaritic Notes», 41-43 (suivi par Pehlke (1985) *Genesis 49*, 193-196) rapproche le terme de la racine égyptienne *sbty* "mur d'enceinte".
Voir aussi Bechmann (1989) *Deboralied*, 70-71.

47 לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים
«Pourquoi t'es-tu installé entre les מִשְׁפְּתַיִם à écouter les sifflements de troupeaux»

suppose que בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם définit une zone géographique dans laquelle peut se trouver un animal domestique. Cette expression décrivant un animal en sécurité à l'intérieur de son enclos permet d'introduire le verset 15a qui insiste sur la nature agréable de ce lieu.

La série de *wayyiqtol* du verset 15 peut soit être prise comme passé simple (narratif), soit être lue comme présent, puisqu'elle est consécutive à une proposition nominale avec participe au sens présent (v.14b)[48]. Dans le contexte, cette deuxième solution est préférable.

Au verset 15a, מְנֻחָה est mis en parallèle avec אֶרֶץ. Ce terme peut probablement être traduit par "lieu de repos", sans pour autant que celui-ci puisse être tenu pour un terme technique opposant le sédentarisme au nomadisme[49].

La difficulté d'accord entre מְנֻחָה (fém.) et טוֹב (masc.) qui le qualifie ne peut guère être expliquée par un usage invariable de l'expression כִּי טוֹב, ce d'autant plus que l'accord se fait dans la tournure identique de l'hémistiche parallèle 15aß[50]. On peut donc comprendre que 𝔐 ait été corrigé en טובה[51]. Cependant, la solution la plus respectueuse du TM consiste à voir dans le hé final de מְנֻחָה le locatif ajouté au masculin מָנוֹחַ, dont le sens est quasiment le même que מְנֻחָה[52]. Rappelons que le complément d'objet de ראה peut être suivi du locatif[53].

Le וְאֵת introduisant l'objet direct ne constitue nullement une difficulté syntaxique, quand le COD est une proposition qui ne suit pas directement le verbe ראה auquel elle se réfère[54]. Le fait que plusieurs auteurs considèrent ואת comme fautif provient du présupposé que cette tournure est inadéquate en poésie archaïque[55]. Ce point n'est nullement prouvé et si tel était le cas ces exégètes

---

48 Voir. Joüon § 118r. Voir des exemples de ce type d'usage du *wayyiqtol* en 1 S 2,6; 2 S 19,2; Es 51,15; Am 5,8; Ps 18,33; Jb 12,22-24.

49 Contre Gunkel (1910$^3$) *Genesis*, Donner (1987) «Blessing», 57 et d'autres. Pour une définition meilleure cf. Hulst (1970) «*menuḥā*» et Ebach (1991) «Freiheit» qui rapprochent ce terme de celui de "Heimat" tout en lui donnant une connotation pacifique.

50 Les solutions de Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis* (usage substantival), Kugel (1980) «*kî ṭôb*» (usage adverbial), Westermann (1982) *Genesis 37-50*, Ebach (1991) «Freiheit», 501 (expression invariable), Gevirtz (1975) «Issachar», 111* (attraction du genre) et Heck (1986) «Issachar», 393 (orthographe archaïque féminine sans *mater lectionis* -> טוֹבָ) sont toutes assez boîteuses et tiennent mal compte du parallélisme.

51 De même Zobel (1965) *Stammesspruch.*

52 Cette solution est défendue par Dahood (1967) «Hebrew-Ugaritic Lexicography», 427-428. Cross et Freedman (1975) *Studies,* 86 propose une solution voisine en lisant "son lieu calme" מְנֻחֹה (suffixe archaïque). La proposition de Gevirtz (1975) «Issachar», 109*-110* de lire מִנְחָה "tribut" doit être rejetée car elle suppose d'importantes modifications du TM de 15aß pour rétablir le parallélisme.

53 Cf. par ex Gn 13,14. En outre, la vocalisation de מָנוֹחַ se réduit en מְנוּח avec un suffixe.

54 On trouve par exemple le même phénomène en Gn 1,4 :
"Dieu vit את que la lumière était bonne" וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב
ou en Gn 1,31 :
"Dieu vit את tout ce qu'il avait fait" וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה

55 GesK §117b; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 17; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 86, n.55; Gevirtz (1975) «Issachar», 109*; Heck (1986) «Issachar», 393.

devraient plutôt se demander si leur datation de Gn 49,15 est correcte, au lieu de modifier le TM à leur convenance.

נָעֵמָה est vocalisé comme un verbe à l'accompli 3fsg. Le parallélisme avec l'adjectif/nom טוֹב fait penser qu'il peut être lu nominalement[56].

Au verset 15b, לִסְבֹּל est vocalisé comme un infinitif "porter (un fardeau)". La possibilité de lire le nom סֹבֶל/סֵבֶל "charge, fardeau" ne peut cependant pas être exclue, à condition de modifier la vocalisation massorétique[57]. Quoi qu'il en soit la racine סבל relève du même champ sémantique que celui de la corvée מַס de l'hémistiche parallèle 15bß[58].

Finalement la signification de l'expression לְמַס־עֹבֵד (15b) "pour la corvée de service"[59] ne pose guère de problème. Il s'agit certainement d'un terme technique[60]. Cette expression se retrouve telle quelle en Jos 16,10 et 1 R 9,21 et la vingtaine d'autres occurrences de מַס témoignent toujours d'un sens lié à la "corvée". Il est donc difficilement admissible d'y voir une signification dépourvue de connotation de contrainte qui exprimerait simplement le fait qu'Issakar soit un travailleur[61].

L'étude du vocabulaire et de la syntaxe des versets concernant Issakar montre qu'une métaphore animale le présente comme un âne domestique installé dans un enclos (v.14). Le verset 15 développe cette image en montrant que cette situation est agréable, (la terre est bonne v.15a), mais qu'elle suppose un certain nombre de contraintes (travail et corvée, v.15b). L'ensemble 14-15 forme donc une unité parfaitement cohérente.

---

56 En ce sens Avishur (1984) *Stylistic Studies*, 387. Pour le parallélisme טוב/נעם en ougaritique cf. aussi Fisher (éd.) (1972) *Ras Shamra*, 277.

57 Cf. Ps 81,7; Ne 4,11; Es 9,3; 10,27; 14,25. En 1 R 11,28 סֵבֶל signifie "corvée" alors qu'en akkadien (textes de Mari) *sablum* signifie "travailleur de corvée" (cf HALAT et les développement de Gevirtz (1975) «Issachar», 111*-112*).

58 Cf. note précédente.

59 Nous rendons dans ce sens l'expression, bien que עבד (part.) puisse être lu soit comme attribut soit comme génitif de מס.

60 Comme le montre bien le tour d'horizon de Donner (1987) «Blessing», 59-61 (cf. aussi Rainey (1970) «Compulsory Labour Gangs», 192-197), le terme est bien attesté dans les textes akkadiens d'El Amarna et de Alalaḫ où il signifie "travailleur de corvée". Par contre, Donner a probablement tort de penser qu'en hébreu aussi מס désigne la ou les personnes subissant la corvée plutôt que la corvée, elle-même. Dans ce cas l'expression לְמַס־עֹבֵד n'aurait guère de sens.

61 Le sens de corvée n'est que rarement contesté par les exégètes récents (à part Heck (1986) «Issachar», 395 et Hamilton (1995) *Genesis*). Cependant la tradition exégétique classique a souvent vu Issakar de manière positive. C'est sans doute pourquoi la LXX lit ἀνὴρ γεωργός "cultivateur" (lecture également attestée par le Testament d'Issakar 3,1) et que les Targoums (O et N) comprennent qu'un tribut est versé à Issakar (le parallèle de Jos 16,10 montre que la formulation וַיְהִי לְמַס־עֹבֵד ne peut signifier que ce serait Issakar qui bénéficierait de la corvée). Le Midrash Rabbah 99,10 considère que la corvée מס symbolise l'étude de la Torah.

## *Signification et contexte*

### *a. La recherche*

La recherche exégétique et historique témoigne d'un large consensus à propos de l'interprétation historique des versets sur Issakar[62]. Que ceux-ci soient perçus comme une moquerie[63] ou comme une réprimande[64], ils sont généralement interprétés comme une critique adressée à Issakar qui bénéficierait d'une situation géographique agréable tout en subissant de honteuses corvées.

Cette situation d'Issakar est le plus souvent expliquée dans le contexte de l'époque de l'installation des tribus en Palestine. A partir d'une localisation montagneuse, voire nomade peu favorable[65], la tribu d'Issakar se serait installée dans la plaine fertile de Jezréel en acceptant d'en payer le prix, c'est-à-dire en se soumettant aux corvées imposées par les cités-états cananéennes. Le regard critique reflété en Gn 49,14-15 émanerait dès lors d'un autre groupe israélite opposé à l'attitude servile d'Issakar.

A la suite de remarques formulées par A. Alt et largement reprises après lui[66], une attestation épigraphique de cette situation figurerait dans la correspondance d'El Amarna. Une lettre de Biridiya de Megiddo au Pharaon (EA 365)[67] mentionne que celui-ci amène à *šunama* des hommes de corvée (*massu* = hb. מַס). Or, comme Shunem (שׁוּנֵם), selon Jos 19,18, fait partie du territoire d'Issakar, l'installation des Issakarites dans la plaine cananéenne a été mise en rapport avec cette corvée. Une telle analyse permet d'envisager une datation du *logion* sur Issakar de l'époque d'El Amarna, donc du 14ème siècle av. J-C.

---

62 Celle-ci est acceptée par les histoires d'Israël classiques (cf. notamment Noth (1954) *Histoire*, 90; de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 606-607; Bright (1972²) *History*, 169-172), articles de dictionnaire (cf. parmi les récents Herion (1992) «Issachar»; Beyerle (1995) «Issachar») et études exégétiques de ce passage (cf. Kittel (1959) *Stammessprüche*, 24-26; Eissfeldt (1949) «Gabelhürden», 64; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 85-87; Gevirtz (1975) «Issachar»; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 341; Hecke (1985) *Juda*, 102-103; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Donner (1987) «Blessing»; Sarna (1989) *Genesis*).

63 Par exemple von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*

64 Entre autres Driver (1904) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*;

65 La situation antérieure d'Issakar dépend du modèle adopté pour l'origine du proto-Israël (infiltration, conquête, révolte). Nous ne traiterons pas ici ce point, cf. p.253. Mentionnons cependant que Donner (1987) «Blessing», montre que l'interprétation classique de Gn 49,14-15 peut fort bien s'adapter à n'importe lequel des modèles classiques, puisque ce verset décrit plus la situation d'Issakar que l'évolution de celle-ci [pour lui, Issakar vit en nomade éleveur (v.14) et profite de gagner sa vie avec les corvées cananéennes (v.15b, EA 365)].

66 Alt (1924) «Neues über Palästina»; *id.* (1953) «Erwägungen», 126 puis, Täubler (1958) *Biblische Studien*, 101-108. La plupart des historiens et commentateurs de Gn 49,14-15 le mentionnent, cf. n.62 et de Pury (1969) «Genèse XXXIV», 46.

67 Voir ANET 485b. On trouve des traductions françaises chez Moran (1987) *El Amarna*, 560-561; Briend et Seux (1989) *Israël*, 26.

Finalement, la mention de la participation d'Issakar au conflit de Jg 4-5 peut alors être comprise comme un témoignage d'une volonté ultérieure de libération de cette tribu du joug cananéen.

*b. La corvée d'Issakar*

Il n'y a que peu de chercheurs qui s'inscrivent en faux contre cette interprétation. Ces savants[68] argumentent en soulignant, d'une part le caractère laudatif de la sentence et en contestant, d'autre part la signification "corvée" pour l'expression לְמַס־עֹבֵד. Cependant, nous avons vu à partir des autres occurrences bibliques de מַס et du vocabulaire akkadien, qu'un sens particulier du terme en Gn 49 n'est pas crédible[69].

Il n'en demeure pas moins que l'interprétation majoritaire de Gn 49,14-15 présente plusieurs faiblesses. Tout d'abord, le parallèle avec EA 365 peut certes paraître séduisant, mais il ne constitue pas une base très solide pour fonder une théorie, puisqu'Issakar n'y est pas mentionné[70]. De plus, les travaux archéologiques de Zvi Gal tendent à montrer l'absence de peuplement israélite sur le territoire d'Issakar avant le 10ème siècle[71]. Mais c'est surtout le texte même de Gn 49,14-15 qui présente une difficulté importante. En effet, si le milieu producteur de cette sentence a porté un regard aussi fortement négatif sur les corvées d'Issakar, on comprend mal pour quelles raisons le verset 15 insiste aussi sur le caractère positif de la terre et pourquoi l'image de l'âne domestique installé calmement dans son enclos ouvre de manière si favorable le texte.

Pour sortir de cette impasse, quelques remarques s'imposent à propos du motif de la corvée dans l'Ancien Testament. Bien qu'il n'y ait pas lieu de refaire ici le débat sur cette question[72], un rapide coup d'oeil à la concordance montre que la corvée (מַס) apparaît dans deux contextes principaux, avec deux regards différents portés sur elle.

Certains récits de conquête rapportent que les Israélites ont imposé des corvées aux peuples cananéens installés dans le pays[73]. La "corvée aux Cananéens" y donne l'impression de constituer une sorte de mesure palliative lorsque les

---

68 On en mentionnera récemment Heck (1986) «Issachar», 395 et Hamilton (1995) *Genesis*.

69 En hébreu comme en akkadien, מַס s'inscrit toujours dans le vocabulaire technique de la corvée cf. p.151.

70 En outre, la corvée *mas* est abondamment attestée au Proche-Orient ancien (cf. les attestation d'Alalaḫ, Mari et El Amarna n.60), on peut donc penser qu'à l'époque d'Amarna les corvées n'ont certainement pas été confinées à la région de Shunem.

71 Cf. Gal (1982) «Settlement».

72 On signalera les travaux de Mendelsohn (1942) «State Slavery»; *id.* (1962) «Corvée Labor»; de Vaux (1958) *Les institutions*, vol. 1, 218-220; Rainey (1970) «Compulsory Labour Gangs»; Gray (1970) *1 and 2 Kings*, 155-156; Mettinger (1971) *Solomonic State Officials*, 128-139; Soggin (1982) «Compulsory Labor»; Jones (1984) *1 and 2 Kings*, vol. 1, 158; North (1984) «מַס»; Dietrich (1991) «Frondienst».

73 Cf. Jos 16,10; 17,13; Jg 1,28.30.33.35. On trouve une règle législative justifiant cela en Dt 20,11.

Israélites ne parvenaient pas à réaliser l'éradication physique, un thème cher à l'école deutéronomiste, des peuples étrangers hors de la terre promise. En outre, les textes dans lesquels on trouve la corvée aux Cananéens sont souvent considérés comme deutéronomistes secondaires voir postdeutéronomistes[74]. Ce thème constitue donc vraisemblablement plutôt un motif littéraire qu'un fait historique. On ne peut cependant nier qu'aux temps bibliques la corvée מַס ait été appliquée aux vaincus par les vainqueurs et qu'elle fut perçue par les uns et les autres comme une forme de répression[75].
Les récits concernant la royauté davidico-salomonienne constituent le second contexte significatif où apparaît la corvée. On trouve un fonctionnaire עַל־הַמַּס "sur la corvée" en 2 S 20,24; 1 R 4,6; 5,28; 12,18. En 1 R 5,27-28 Salomon lève une corvée parmi tout Israël pour construire le temple et divers ouvrages d'art (1 R 9,15). Finalement l'envoi du préposé à la corvée conduit au schisme du Nord sous Roboam (1 R 12,18 // 1 Ch 10,18). L'ensemble de ces mentions supposent que c'est le roi qui impose la corvée à son peuple, ce que 1 R 5,27-28 confirme explicitement. Seule la notice de 1 R 9,21-22 // 2 Ch 8,8 contredit cette perspective en affirmant que seuls les Cananéens subissaient la corvée de Salomon. Ces derniers versets s'expliquent cependant par la volonté de corriger le récit des travaux de Salomon dans une théologie proche de celle de la corvée aux Cananéens vue plus haut[76]. Les récits concernant la monarchie davidico-salomonienne permettent donc de penser que la corvée a constitué un des modes d'imposition de l'institution monarchique[77]. En outre, le récit de la construction du Temple porte sur celle-ci un regard très favorable.
On peut donc conclure que la Bible hébraïque témoigne de deux types de corvées, l'une appliquée aux peuples vaincus est perçue comme répressive et l'autre appliquée par le souverain à son peuple est conçue comme constructive. Bien que la différence entre une corvée imposée à des étrangers ou à des

---

74 Concernant le débat sur la datation de la rédaction de Jos 13-19, cf. n.31 p.146. Quant au début du livre des Juges (Jg 1,1-2,5) il est lui aussi postdeutéronomiste, cf. nos remarques n.154 p.73.

75 Cf. en Es 31,8 ce sont les Assyriens qui la subissent alors qu'en Lm 1,1 c'est Sion. En outre, selon Est 10,1 l'administration de Xerxès imposait la מַס à son empire.

76 1 R 9,22 justifie la présence des Cananéens en Israël de la même manière. En outre, il est peu crédible de chercher à harmoniser 1 R 9,21-22 avec le reste du récit en postulant deux types de corvées, l'une permanente frappant les Cananéens et l'autre ponctuelle pour les Israélites. Cette idée relativement courante est défendue notamment par Mendelsohn (1942) «State Slavery»; *id.* (1962) «Corvée Labor» et Mettinger (1971) *Solomonic State Officials*, 128-139. Elle pose cependant problème, car l'hypothétique différence de sens dans les livres des Rois entre מַס־עֹבֵד (1 R 9,21) et מַס (ailleurs en 1 R) ne se retrouve pas ailleurs dans l'AT puisque la corvée des Cananéens est le plus souvent appelée מַס entre Josué et Juges (cf. aussi les critiques de Soggin (1982) «Compulsory Labor», 261 ss.).

77 Ce point n'est guère contesté. De plus, 1 S 8,17 reprend ce point d'une manière sarcastique.

compatriotes ne soit pas toujours très claire[78], une perception négative ou positive de la corvée est souvent basée sur ce critère.
Le *logion* sur Issakar en Gn 49,14-15 témoigne plus probablement du second type de perception de la corvée. En effet, la difficulté posée par la couleur positive des versets 14-15a pour une interprétation péjorative de la corvée de 15b est résolue, si l'on envisage la possibilité que la corvée puisse y être connotée de manière positive.
Cette remarque n'est pas sans rapport avec la question du milieu producteur de ce texte. En effet, il est vraisemblable qu'un texte aussi positif vis-à-vis de la corvée émane plutôt du milieu qui impose la corvée que de celui qui la subit. Ce sont surtout les gouvernants qui soutiennent qu'elle constitue la part pénible, mais nécessaire, que chacun doit fournir pour soutenir l'Etat et améliorer le lieu de vie commun. Les attestations vétérotestamentaires du motif positif de la corvée laissent penser que le contexte d'une monarchie israélite est le plus vraisemblable. Comme le *logion* sur Zabulon celui-ci présuppose une époque où existait un pouvoir royal suffisamment fort pour imposer des corvées jusqu'à la zone issakarite. Pour le nord, il faut attendre les Omrides, pour que ceci soit possible.
Dès lors, la datation et l'interprétation de Gn 49,14-15 doivent être radicalement corrigées par rapport au consensus classique. L'ensemble du *logion* porte un regard fondamentalement positif à l'égard d'Issakar. Cette tribu y est présentée installée sur une terre agréable et est louée pour son ardeur à s'acquitter de la corvée. Au niveau de la datation, celle-ci doit au plus tôt être située à l'époque de la monarchie du Nord.

## 2.4.3. DAN EN GN 49,16-17

16 דָּ֛ן יָדִ֣ין עַמּ֑וֹ כְּאַחַ֖ד שִׁבְטֵ֥י יִשְׂרָאֵֽל׃
17 יְהִי־דָן֙ נָחָ֣שׁ עֲלֵי־דֶ֔רֶךְ שְׁפִיפֹ֖ן עֲלֵי־אֹ֑רַח
הַנֹּשֵׁךְ֙ עִקְּבֵי־ס֔וּס וַיִּפֹּ֥ל רֹכְב֖וֹ אָחֽוֹר׃

*«16 Dan juge son peuple comme une des tribus d'Israël.*
*17 Que Dan soit un serpent sur la route, une vipère sur le chemin, celle qui mord les jarrets du cheval et son cavalier tombe en arrière»*

L'ensemble traitant de la tribu de Dan est généralement considéré comme la conjonction de deux *logia* indépendants. Cette séparation se fonde sur des critères formels. En effet, le premier verset (v.16) est centré autour d'un jeu de

78 C'est particulièrement frappant dans le récit du schisme (1 R 12) où l'on voit bien que pour les nordistes Roboam passe du statut de roi d'Israël à celui de roi étranger judéen.

mots sur le nom propre de Dan, alors que le second présente la métaphore animale du serpent (v.17). En outre, ces deux éléments ne constituent pas, à première vue, une suite logique. Nous montrerons plus bas pourquoi cette distinction n'est pas aussi pertinente qu'il y paraît[79].

## *Dan jugera* דין

La traduction du verset 16 ne s'achoppe guère à des difficultés textuelles[80] lexicographiques ou syntaxiques.

Comme avec l'étymologie présente en Gn 30,6, le jeu de mots avec le nom de Dan est basé sur la racine דין[81]. Le champ sémantique de ce verbe est clairement juridique : il s'agit de rendre un jugement. Ce verbe que nous traduisons par "juger" ne peut pas être pris dans le sens large de "gouverner", par trop général pour cette racine[82].

כְּאַחַד suivi d'un pluriel déterminé doit être compris dans le même sens que כְּאַחַד+מִן et, comme le montre plusieurs usages parallèles, doit être traduit par "comme un des... (parmi les)". Il exprime toujours l'appartenance à une catégorie[83].

En dépit de la facilité de sa traduction, ce verset n'est pas dépourvu d'ambiguïtés. On peut notamment se demander à qui עַמּוֹ "son peuple" fait référence. Une grande partie de l'exégèse traditionnelle juive y a vu l'ensemble d'Israël. C'est notamment pour cette raison qu'une référence à Samson y a souvent été supposée[84]. Ce *logion* affirmerait alors que Dan donnera un juge-gouverneur à Israël son peuple. D'autres, en suivant la piste panisraélite, ont

---

79 Cf. p.163.

80 La correction de 16a en דָּן יָדִין דִּין עם "Dan plaide la cause de son (sic!) peuple" (chute de דִּין par haplographie) proposée par Cross et Freedman (1975) *Studies*, 74.87 est arbitraire.

81 La proposition de Emerton (1968) «Some Difficult Words», 88-91 d'y voir une racine *dnn* (akkadien *danānu*) "être fort" vocalisé de manière erronée par le TM, n'est guère convaincante. Ce dernier mentionne aussi la proposition alternative de Rabin (1961) «Etymological Miscellanea», 389 qui rapproche דין de l'arabe *danâ* "être proche".

82 Au contraire de la racine שׁפט où l'ambiguïté est évidente entre la fonction de gouvernement et de justice. A propos de la signification de דין cf. HALAT; Liedke (1971) «דין *dīn*»; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Niemann (1985) *Daniten*, 204. Zobel (1965) *Stammesspruch*, 18 fait remarquer qu'il peut être mis en parallèle avec les racines נצל (Jr 21,12) et ישׁע (Ps 54,3) "délivrer, sauver", Il revêt alors une connotation positive de rétablissement de la justice.

83 כְּאַחַד avec pluriel déterminé, cf. כְּאַחַד הַצְּבָיִם "comme une des gazelles" (2 S 2,18), וּכְאַחַד הַשָּׂרִים "et comme un des princes" (Ps 82,7) cf aussi 2 S 13,13; Ez 48,8. Sur ce point, voir Zobel (1965) *Stammesspruch*, 18, suivant Smend (1912) *Erzählung*, 112. La proposition de Dahood (1979) «Lexical Notes», 143-144 d'y voir le même sens que l'expression יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל "la communauté des tribus d'Israël" de Dt 33,5 n'est ni utile ni nécessaire.

84 Voir entre autres, TN; TPsJ; TO; Midrash Rabbah 98,13-14; Rachi etc... suivis récemment par Sarna (1989) *Genesis*.

interprété le jugement de Dan sur Israël comme l'affirmation que Dan luttera particulièrement pour l'indépendance de tout Israël[85]. Cependant ces deux interprétations sont difficilement admissibles, puisque la racine דין n'est jamais utilisée ailleurs pour définir une fonction gouvernementale (√דין ne définit jamais les chefs présents dans le livre des Juges) et que l'expression de 16b "comme une des tribus d'Israël" met עַמּוֹ en parallèle avec une partie d'Israël et non avec le tout.

C'est ainsi qu'aujourd'hui la plupart des exégètes considèrent avec raison que עַמּוֹ fait référence au peuple danite. Le fait que le sujet (Dan) et l'objet (son peuple) du verbe "juger" puisse être confondu ne constitue pas un obstacle à cette lecture, puisque Dan peut ici être compris comme l'essence du groupe danite, voire le pouvoir danite incarné dans son ou ses chefs[86].

A partir de là, ce *logion* doit être compris comme l'affirmation que Dan a acquis, ou va acquérir, un statut proche ou égal aux tribus d'Israël (cf. 16b) et que la juridiction danite correspond à celle des autres israélites[87]. La question qui se pose alors est de savoir pour quelle raison il est nécessaire que ce statut soit affirmé.

Plusieurs auteurs pensent qu'à l'époque à laquelle renvoie ce verset, Dan était une tribu en position plutôt faible et potentiellement menacée en raison de sa taille ou de sa localisation géographique. L'épisode de la migration des danites ou des difficultés de leur installation au sud (voire au nord) pourrait alors en être le contexte historique (Jg 1,34; 18). En tout état de cause, ce texte viserait à affirmer la survivance de cette tribu ou alors sa volonté d'indépendance[88]. D'autres pensent que ce *logion* reflète une volonté d'intégrer Dan dans le système tribal israélite et constitue une forme de reconnaissance de la tribalité de ce qui n'était d'abord qu'un clan (מִשְׁפָּחָה)[89] ou même un groupe non israélite[90].

---

85 Cf. Dillmann (1882$^{4}$) *Genesis* (voir aussi les auteurs antérieurs cités dans ce commentaire); Delitzsch (1887) *Genesis*; Ewald (1883-1886) *History*, vol 2, 289-290.

86 Cf. Niemann (1985) *Daniten*, 205.

87 Niemann (1985) *Daniten*, 211 considère que le thème de la juridiction représente un exemple motivé par le jeu de mots, pour dire l'égalité de toutes les institutions danites avec celles d'Israël. On ne peut exclure que la thématique juridique soit liée à une particularité de la ville de Dan, cf. 2 S 20,18 LXX (cf. von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*).

88 Tuch (1838) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis*; Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 96; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol.1, 135; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*.

89 Déjà Skinner (1910) *Genesis*, signalait qu'en Jg 18 Dan est considéré comme une מִשְׁפָּחָה. de Vaux (1973) *Histoire*, 89-94 développe cet aspect et considère qu'avant la migration Dan n'était qu'un clan benjaminite. Pour Niemann (1985) *Daniten*, 204-211 l'ascension de Dan du statut de clan à celui de tribu présuppose l'installation dans la ville de Laïsh (l'opinion de Niemann est critiquée par Knauf (1985) «Niemann», 184 car l'origine de ce clan n'est pas expliquée).

90 Cette dernière supposition se base sur les recherches de Gordon (1963) «Mediterranean Factor», 21-22 et Yadin (1968) «Dan» qui lient Dan aux peuples de la Mer à partir de

Cette sentence est dès lors située à la fin de l'époque des Juges, lorsque Dan prend de l'importance comme ville du nord d'Israël.
Trancher entre les interprétations présentées dans ce dernier paragraphe n'est guère évident. En effet, l'exégèse de ce verset dépend beaucoup de la façon dont on se représente la situation et le passé de Dan. Nous y reviendrons plus loin. Ce qui cependant mérite d'être souligné, c'est qu'en insistant aussi fortement sur le parallèle entre Dan et les tribus d'Israël, ce verset souligne l'identité israélite de Dan. Or, s'il est nécessaire d'affirmer cette identité, c'est qu'elle ne constituait pas alors une évidence. Le caractère israélite de Dan pouvait soit être en voie de formation, donc de l'ordre de l'espérance, soit être remis en question et menacé. En tout état de cause, Dan ne faisait pas partie à part entière d'Israël.

## *Dan est un serpent*

Le verset 17 est constitué de deux doubles hémistiches. Le premier est parallèle et présente Dan comme un serpent (17a), alors que le second (17b) présente son action (la morsure) et ses conséquences (la chute de cheval).
En 17a, l'inaccompli יְהִי posé en début de phrase pourrait certes exprimer une action ponctuelle dans le passé[91]. Cependant, l'usage plus habituel de cette forme pousse plutôt à y voir soit un indicatif présent-futur[92] soit un jussif. Dans ce contexte, la dernière solution est avec raison le plus souvent retenue[93]. La nuance jussive suppose que l'attitude danite symbolisée par celle du serpent est souhaitée ou encouragée par ce verset.
Au reste, 17aα ne présente aucune difficulté. La forme poétique עֲלֵי pour עַל est bien attestée et les termes נָחָשׁ "serpent" et דֶּרֶךְ "route" sont très courants.
L'hémistiche 17aß est parallèle à 17aα. On y retrouve la préposition עֲלֵי. Comme ailleurs dans la Bible hébraïque, אֹרַח "chemin" est mis en parallèle avec דֶּרֶךְ[94]. La seule difficulté provient du *hapax legomenon* שְׁפִיפֹן. Il s'agit d'un type

considérations onomastiques. Ils sont suivis par Spina (1977) «Dan», 62ss. ; Arbeitman (1994) «Detecting».

91 En poésie la forme *yiqtol* peut être rendue comme le *wayyiqtol* en prose. C'est la solution adoptée par Knauf *et al.* (1994) «BaytDod», 69 et rejetée par Zobel (1965) *Stammesspruch,* 18.

92 Notamment, TOB, Westermann (1982) *Genesis 37-50.* Zobel (1965) *Stammesspruch,* 18 en tenant ce verbe comme un simple lien rédactionnel entre les versets 16 et 17 va aussi en ce sens.

93 La place normale du jussif est en début de phrase. La lecture comme jussif est notamment acceptée par GesK §109k; Dillmann (1882$^4$) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*; 28; Niemann (1985) *Daniten*, 196; Hamilton (1995) *Genesis.* Parmi les traductions françaises BJ, Pléiade, Osty, Centenaire.

94 Voir la liste chez Avishur (1984) *Stylistic Studies*, 168-169. On peut douter qu'il faille ici attribuer à ce terme la signification spécifique de "chemin caravanier" que lui prête Zobel (1965) *Stammesspruch,* 18.

de serpent venimeux, qui a souvent été identifié à la vipère à corne[95]. Il est important de signaler que, comme l'a bien démontré Niemann[96], l'identification déjà discutable avec la vipère à corne ne permet en aucun cas de préciser la zone géographique danite, car au Levant, le biotope de ce type de serpent est très large. On ne peut donc pas utiliser ce terme comme argument pour voir dans ce verset une référence au groupe danite du Sud[97].
L'hémistiche 17b présente lui aussi peu de difficultés. Le participe précédé de l'article renvoie clairement au serpent de 17a[98]. En outre, comme le montrent bien les usages parallèles de נשׁך, cette racine verbale désigne spécifiquement la morsure provoquée par un serpent[99]. עִקְּבֵי désigne les jarrets. Il est vocalisé par le TM comme un pluriel construit, ce qui, malgré un caractère assez surprenant (on imagine mal un serpent mordant plus d'un jarret par cheval), peut être conservé comme tel[100].
Ici, le verbe וַיִּפֹּל *wayyiqtol* suivant un participe et en contexte poétique doit être lu comme consécutif[101]. Il se trouve sur le même plan temporel que le participe et en exprime la conséquence. Nous le traduisons donc au présent "il tombe"[102].
Finalement, la racine רכב (ici au part. + sfx) désigne une personne se déplaçant à l'aide d'un animal. En soi, cette racine ne permet pas de distinguer entre le déplacement sur le dos du cheval et la locomotion dans un chariot[103]. Cependant, dans le contexte de ce verset, il faut y voir un cavalier plutôt qu'un conducteur de char[104]. En effet, l'image du basculement en arrière correspond mieux au

---

95 A propos de l'étymologie (akk. *šibbu*) cf. HALAT. Pour l'identification à la vipère à corne, cf. aussi BDB; Gunkel (1910³) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 18; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis*; Soggin (1997) *Genesis*. Les Targoums rendent le terme par plusieurs équivalents de vipère, alors que LXX le traduit par le verbe ἐγκαθήμενος "être en embuscade", à partir de la √ שׁוף "assaillir" (cf. Tov (1981) *Text-Critical Use*, 248).

96 Niemann (1985) *Daniten*, 197-198.

97 Contre Zobel (1965) *Stammesspruch*, 88.

98 L'article ajouté à un participe utilisé comme prédicat est assez courant. De fonction quasi démonstrative, il correspond selon Joüon § 137l à la nuance de français "c'est... celui qui...". Aussi GesK §126b; Dahood (1970) *Psalms III*, 204-205. Une tournure similaire se retrouve en 49,21.

99 A part deux cas incertains (Mi 3,5; Ha 2,7), l'AT ne l'atteste qu'avec un serpent comme sujet Nb 21,6.8.9; Jr 8,17; Am 5,19; 9,3; Pr 23,32; Qo 10,8.11.

100 La LXX traduit plus logiquement par un singulier. Il témoigne probablement d'un texte consonantique identique, mais a lu un *hireq compaginis* (classique en poésie à l'état construit cf. Joüon 93 l).
En outre, le dageš fort *dirimens* est euphonique.

101 Cf. n.48 p.150.

102 Il n'y a pas lieu d'y voir avec S, Ball (1896) *Genesis* et Cross et Freedman (1975) *Studies*, 62 un hif'il וַיַּפִּל "il fait tomber"

103 Comme le soulignent la plupart des dictionnaires, notamment HALAT et Ficker (1976) «רכב».

104 Contre Zobel (1965) *Stammesspruch*, 5.18-19; Sarna (1989) *Genesis*; Knauf *et al.* (1994) «BaytDod», 69.

cavalier subissant une ruade provoquée par une morsure de serpent. Un conducteur de char serait surtout bousculé, sans forcément basculer.
On constate que le premier sens du verset 17 est parfaitement clair. Par contre, la connotation de la métaphore et son rapport avec la tribu de Dan présente plus de difficulté.
En dépit d'une symbolique biblique souvent fort négative attachée au serpent, la plupart des interprètes de ce verset y voient une représentation favorable aux Danites[105]. L'accent n'est pas mis sur le caractère traître et pervers de l'attaque du serpent, mais sur la disproportion des tailles entre les deux animaux concernés. Ainsi, face au grand cheval, le petit serpent est perçu comme un être courageux qui a utilisé la ruse et la surprise dans un combat qui semblait perdu d'avance[106]. C'est ainsi que ce verset est interprété par la plupart des exégètes récents, comme la description de Dan en tant qu'une tribu petite, mais forte[107].
Par contre, les auteurs sont partagés sur le fait de savoir si le Dan décrit ici fait allusion à la tribu installée au sud et vivant d'actions militaires surprises ou s'il s'agit d'une référence à la ville frontière du nord d'Israël conquise par une partie du groupe danite[108]. Sur ce point, nous nous rallions volontiers à l'opinion de Niemann, selon laquelle la métaphore du serpent près du chemin correspond nettement mieux à une ville située sur un axe routier important comme Tell Dan qu'à un groupe non citadin et peu fixe comme les danites du sud[109].

---

105 L'exégèse traditionnelle juive y a discerné le motif du combat de Samson contre les Philistins. (cf. TO, TN, TPsJ) Il est frappant de constater que le Midrash Rabba 98,14, même en faisant le rapprochement avec Gn 3, reste positif. Par contre, l'exégèse chrétienne a souvent vu en Dan une image de l'Antéchrist (cf. par exemple Irénée, *Contre les Hérésies* 5.30.2). Cependant, cette thématique ne tire pas son origine de Gn 49,17 mais d'une volonté de contester l'exégèse messianique juive qui, à partir du parallèle entre Dt 33,22 et Gn 49,9, rapproche Dan du messie judéen (voir l'argumentation de Hill (1995) «Antichrist»). A contre-courant de l'exégèse chrétienne, Rufin fait de Dan un messie (cf. Veronese (1994) «L'interpretazione»). Les exégètes récents y voient généralement une sentence favorable à Dan (cf. les auteurs mentionnés n.107). Une exception notable figure chez Knauf *et al.* (1994) «BaytDod», 68-69 qui voient dans les versets sur Dan une dénonciation des dangers pour Israël, dont cette tribu est la cause.

106 La référence à Samson que suggèrent les Targoums et l'exégèse traditionnelle juive (jusqu'à König (1919) *Genesis*) est typique de cette lecture, car ce personnage malgré sa faiblesse parvient à infliger de lourdes pertes aux ennemis Philistins (cf. Jg 13-16). Cependant, comme on ne discerne pas de référence directe au cycle de Samson en Gn 49,17, il est peu probable que l'auteur de ce verset fasse allusion au cycle de Samson.

107 L'avis des commentateurs récents est presque unanime sur ce point. Le plus souvent l'action de Dan est tenue pour défensive. cf. notamment Gunkel (1910³) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 28-29; Täubler (1958) *Biblische Studien*, 93-95; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 88-89; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Niemann (1985) *Daniten*, 196-204; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Hamilton (1995) *Genesis*;

108 On signalera que sur cette question, Zobel (1965) *Stammesspruch*, 88-89 opte pour une localisation sudiste, au contraire de la plupart de ses collègues, parmi lesquels on signalera Niemann (1985) *Daniten*, 196-204.

109 Niemann (1985) *Daniten*, 200-201.

## *Signification et contexte*

### *a. La recherche*

Les historiens de Dan reconstituent l'histoire de cette tribu à partir de textes bibliques, parmi lesquels on mentionnera surtout Dt 33,22; Jos 19,40-48; Jg 1,33-34; 5,17; 13-16; 17-18. L'ensemble de ces textes permet de décrire le passé prémonarchique de Dan en deux temps principaux. Durant l'époque prémonarchique, la tribu aurait eu des difficultés à s'installer dans la Shefela sud-palestinienne. La forte présence cananéenne ne leur permettait pas une installation définitive. Tout ou partie du groupe de Dan dut migrer et après un long périple, conquit (avant l'émergence de la monarchie) la ville de Dan située à l'extrême nord du territoire israélite. Ce n'est pas le lieu ici de discuter en détail de cette reconstitution historique, qui dans ses grandes lignes fait l'objet d'un assez large consensus[110].

Ce qui différencie la recherche sur Gn 49,16-17 de celle sur d'autres sentences (comme celles sur Zabulon et Issakar), c'est que dans ce cas, la sentence n'est jamais considérée comme une source essentielle pour reconstituer un événement ou une situation de l'époque prémonarchique. Tout au plus cherche-t-on à situer les deux *logia* dans le schéma historique préétabli. Comme nous l'avons vu plus haut, le verset 16 a été utilisé pour illustrer les menaces qui ont pesé sur cette tribu ou pour montrer que son statut israélite n'a pas toujours été clair. D'autre part, le verset 17 a servi à "éclairer" la stratégie militaire danite durant l'une ou l'autre période de son histoire prémonarchique.

### *b. Dan, ville frontière d'Israël*

En dépit du consensus, les éléments qui ressortent de Gn 49,16-17 n'imposent pas une datation prémonarchique. Plusieurs points plaident au contraire pour l'époque de la monarchie israélite.

Le verset 16 témoigne, nous l'avons vu, du fait que l'identité "israélite" de Dan ne constituait guère une évidence[111]. Or, à l'époque monarchique le caractère israélite de cette cité du nord est très instable. Fort éloignée du centre de décision du royaume du Nord, l'histoire de Dan est marquée par sa situation frontière entre Israël et Aram. Tantôt sous influence israélite et tantôt sous celle de Damas, la haute Galilée fit l'objet de nombreux conflits durant les neuvième et huitième siècles. On pense évidemment à l'intervention de Ben Hadad dans le récit de laquelle Dan est explicitement mentionné (1 R 15,20). En outre, il faut

---

110 Voir récemment la magistrale étude de Niemann (1985) *Daniten*, à laquelle on peut ajouter entre autres Täubler (1958) *Biblische Studien*, 43-99; de Vaux (1973) *Histoire*, 87-94; Spina (1977) «Dan»; Aharoni (1979²) *Land*, 242-243; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol 1, 135-136; Niemann (1991) «Dan»; Whitelam (1992) «Dan»; Na'aman (1994) «Conquest», 271-273. On ne peut cependant pas exclure que le récit de la migration soit purement artificiel et que dès lors les deux "Dan" soient originellement indépendants.

111 L'expression "de Dan à Beer-Sheva" constitue une vision pan-israélite idéalisée.

ajouter que les autres conflits israélo-araméens attestés par les livres des Rois et ponctuant cette période n'ont certainement pas été sans influence sur la place de Dan dans le royaume de Samarie. De plus l'archéologie de Tell Dan a récemment fourni plusieurs fragments inscrits, rédigés en dialecte proche de l'araméen et datés du 9ème siècle[112]. Ces fragments laissent apparaître qu'à l'époque de ces textes, Dan se trouvait dans le camp araméen. Le premier fragment permet même de penser que l'auteur de l'inscription pourrait être le roi-gouverneur de Dan ayant pris le parti araméen[113]. Quoi qu'il en soit, à l'époque du royaume du nord la situation frontalière de la cité danite fait que son contrôle par le royaume israélite est relativement faible et toujours potentiellement en danger, lorsqu'il n'est pas inexistant. Émanant des milieux israélites, on peut penser que l'affirmation que Dan est comme une des tribus d'Israël (v.16) se comprend bien dans le cadre d'une volonté d'affirmer l'appartenance de Dan à Israël.

Le verset 17 peut lui aussi trouver un contexte vraisemblable dans les milieux royaux du Nord. Alors que la ville de Dan faisait office de frontière, ce verset formule le voeu (le יְהִי de 17a doit être lu comme jussif) qu'elle se comporte comme un serpent sur la route. Malgré la disproportion entre l'ennemi potentiel, ici le grand voisin araméen, et la ville de Dan, celle-ci est encouragée à défendre la frontière avec autant de fougue que le petit reptile.

Le fait que la métaphore du cheval et de son cavalier soit utilisée vient à l'appui d'une datation qui ne remonte pas avant le 9ème siècle. On sait en effet que la cavalerie ne fut introduite de manière significative en Syrie-Palestine, comme moyen de combat à côté des chars, qu'à partir de cette période et ceci par les Araméens eux-mêmes[114].

Nous proposons donc de situer les versets 16-17 à l'époque du royaume du Nord et de les interpréter comme le reflet de la volonté du pouvoir de Samarie

---

112 Le premier fragment sur lequel a été relevé la mention *bytdwd* (maison de David ou maison de Dod ?) a été publié par Biran et Naveh (1993) «Aramaic Stele Fragment». Parmi les réactions, on signalera Knauf *et al.* (1994) «BaytDod»; Cryer (1994) «House of David Inscription»; Lemaire (1994) «Epigraphie Palestinienne»; Ben Zvi (1994) «Bytdwd»; Davies (1994) «*Bytdwd*»; Lemche et Thompson (1994) «Biran»; Barstad et Becking (1995) «Stele». Une seconde trouvaille épigraphique du Tell relève selon Biran et Naveh (1995) «Tel Dan» de la même stèle. Selon Becking (1996) «Danite», les fragments publiés en 1995 ne font pas partie de la même inscription.

113 Comme l'auteur du premier fragment attribue probablement au souverain araméen le titre de מלכי "mon roi" (l. 5) et qu'il insiste sur son propre père אבי (l. 2-4), on peut penser qu'il s'agit d'un souverain vassal du roi d'Aram. C'est la solution retenue par Knauf *et al.* (1994) «BaytDod». Biran et Naveh (1993) «Aramaic Stele Fragment» ont hésité à attribuer la stèle au gouverneur de Dan, mais préfèrent y voir le souverain d'un petit royaume (Maacah ou Beth Rehob) de la région danite.

114 Les annales assyriennes montrent que les Assyriens eux-mêmes ne développent une importante cavalerie qu'au début du 9ème s. et qu'à Qarqar (853) au contraire des Israélites, les Araméens disposent d'une cavalerie. Le consensus est assez large sur ce point, voir Knauf *et al.* (1994) «BaytDod», 63-64, Ficker (1976) «רכב», 779-780; Malbran-Labat (1982) *L'armée*, 59-75; *id.* (1992) «Military organization», 828.

d'affirmer d'une part le caractère israélite de la ville (v.16) et d'autre part sa fonction de verrou frontalier (v.17). Ceci suppose qu'à l'époque de ce texte, le pouvoir de Samarie était suffisamment fort pour contrôler et vouloir garder Dan. L'époque des Omrides ou celle de Jéroboam II peuvent donc être prises en compte, au contraire de celle qui suivit l'affaiblissement du Nord consécutif au coup d'état de Jéhu. D'autre part, dès la période assyrienne, Dan n'occupa plus une position frontière. Un tel *logion* ne peut donc guère y être situé.
Finalement, ces remarques montrent que les versets 16 et 17 correspondent à un contexte historique identique et peuvent être lus comme la suite logique l'un de l'autre. En effet, c'est parce que Dan fait partie d'Israël (v. 16) que l'on peut attendre d'elle qu'elle se comporte en ville frontière (v.17). Ces deux *logia* ne sont donc pas des éléments indépendants réunis là par hasard.

## 2.4.4. GN 49,18

18 לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה׃

*«En ton salut j'ai attendu Yhwh»*

Le style et le contenu de ce verset tranchent singulièrement avec la fin de ce chapitre. Le style en est résolument psalmique. Ainsi l'expression לִישׁוּעָתְךָ יְהוָה "en ton salut Yhwh" accompagné de synonymes de קוה (eux aussi à l'accompli 1sg) se retrouvent notamment aux Psaumes 119,166.174[115]. D'autre part, le thème du salut √ ישׁע de Yhwh qui n'est jamais mentionné en Gn 49, ainsi que la présence d'une soudaine apostrophe à la divinité formulée à la 1ère personne sont fort surprenants à l'intérieur du corpus de sentences tribales.
On peut donc penser avec la plus grande partie des exégètes que ce verset ne fait pas partie intégrante du passage sur Dan[116], mais est tenu pour une glose marginale ou une incise tardive[117]. Cette incise pourrait alors n'avoir qu'une

---

115 Au v. 166 il s'agit du verbe שׂבר "espérer" et au v.174 תאב "désirer". De plus, une étude de concordance montre que יְשׁוּעָה est essentiellement un vocabulaire appartenant aux Psaumes (on le trouve aussi, mais moins fréquemment, chez Esaïe). Finalement, le verbe קִוִּיתִי 1sg "j'attends" avec יהוה comme complément d'objet est attesté notamment en Ps 40,2 et 130,5.

116 Certains auteurs y voient néanmoins une partie intégrante des paroles sur Dan invoquant le nécessaire soutien divin, soit dans le difficile combat de cette tribu contre les Philistins (cf. Delitzsch (1887) *Genesis*; Dillmann (1882⁴) *Genesis*. L'exégèse juive y voit souvent un rapport avec Jg 16,28), soit dans le combat qu'Israël aurait mené face à Dan (Knauf *et al.* (1994) «BaytDod», 69).

117 Voir la liste de Dillmann ($1882^4$) *Genesis* et Ball (1896) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel ($1910^3$) *Genesis* (qui l'envisage); König (1919) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 29-30; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 19; Speiser (1964) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Hecke (1985) *Juda*, 183; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Saebø (1993) «Divine Names», 123; Soggin (1997) *Genesis.*

simple fonction liturgique[118], n'être qu'une réaction d'effroi face à cette description de la guerre[119] ou s'expliquer par des raisons théologiques. Il pourrait alors s'agir d'affirmer qu'en fin de compte l'aide pour Israël ne peut pas venir de Dan, mais de Yhwh seulement[120], à moins qu'il ne faille comprendre ce verset comme une référence à Gn 3,14[121].
Cependant ce verset pourrait aussi être attribué au rédacteur ayant mis ces sentences dans la bouche de Jacob. Il pourrait avoir cherché à rappeler au milieu des sentences sur les six petites tribus, toutes formulées à la troisième personne - et qu'il tire d'une source[122] - que c'est bien l'ancêtre qui prononce ces paroles. Les trois mots de ce verset 18 doivent alors être compris comme la supplique d'un mourant à son Dieu.

## 2.4.5. GAD EN GN 49,19

19 גָּד גְּדוּד יְגוּדֶנּוּ וְהוּא יָגֻד (עָקֵב:TM) עֲקֵבָם:

*«Gad, une troupe l'assaille, et lui il assaille leur arrière garde»*

Le *logion* sur Gad est certainement celui qui est le plus marqué par le motif littéraire du jeu de mots sur le nom de la tribu. En effet, pas moins de quatre des six mots formant ce verset sont formés à partir de la racine bilittère גד[123].
On remarquera tout d'abord que ce n'est pas du tout la même étymologie qui est invoquée lors du récit de naissance de Gad en Gn 30,11, lequel joue sur le fait que גָּד signifie "chance".
Le terme גְּדוּד décrit une unité militaire mobile. Il peut être associé aux peuples non sédentaires du désert comme les Amalécites (1 S 30,8.15.23). Il peut aussi définir des milices relativement autonomes par rapport à un Etat, comme celle des deux individus présents chez le fils de Saül en 2 S 4,2, mais le plus souvent il décrit les détachements militaires d'Etats royaux plus classiques comme les Araméens (2 R 5,2; 6,23), les Moabites de l'époque royale (2 R 13,20), les Chaldéens, les Ammonites (2 R 24,2) ou les Israélites et les Judéens (1 Ch 12,19; 2 Ch 25,9.10.13; 26,11). Le fait que גְּדוּד puisse définir une entité militaire royale apparaît aussi dans l'expression de Job 29,25 "comme un roi dans sa גְּדוּד" (כְּמֶלֶךְ בַּגְּדוּד). Ces גְּדוּד sont le plus souvent liées à la stratégie du raid ou de la

---

118 Skinner (1910) *Genesis*; Cross et Freedman (1975) *Studies*, n.65, 88

119 Par exemple Scharbert (1986) *Genesis 12-50.*

120 Notamment Zobel (1965) *Stammesspruch*, 19; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sailhamer (1992) *Pentateuch*, 237 (sans le lire comme incise).
TOB (note) y voit une façon de souligner le rôle salutaire de Dan.

121 En particulier von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose.*

122 Cf. nos conclusions p.179 ss.

123 Cf. n.127.

razzia[124]. Nous proposons donc de le traduire par le terme neutre de “troupe” et d’éviter des termes comme “horde” ou “bande” qui pourraient trop rapidement laisser interpréter ce verset comme une description d’attaques de nomades contre Gad[125].

Les deux verbes יְגוּדֶנּוּ (19a) יָגֻד[126] (19b) [√גדד ou גוד à l’inaccompli] sont issus sans nul doute d’un développement étymologique de la même origine que גְּדוּד[127]. Ce verbe qui n’apparaît qu’ici et en Ha 3,16 doit, comme le montre bien le contexte, être compris dans le sens de “se comporter comme une troupe (גְּדוּד)” c’est-à-dire “faire un raid (גְּדוּד)” nous le rendons en français par “assaillir”.

Le dernier mot du verset עָקֵב a dans la plupart des cas la signification de “talon”[128]. C’est d’ailleurs dans ce sens que nous l’avons traduit au verset 17. Mais ici le fait que le reste du verset parle concrètement de conflit (et non symboliquement comme au v. 17) suppose qu’il est préférable de le traduire dans son sens dérivé de “arrière-garde” comme en Jos 8,13[129].

La coupure du verset 19 et 20 du TM présente une difficulté textuelle et doit très probablement être considérée comme fautive. Le מ qui est présenté par le TM comme une préposition du nom propre Asher (v.20) doit être rattaché au dernier mot du verset 19 en tant que suffixe 3ème mpl. Cette correction textuelle se justifie pleinement. En effet, ailleurs en Gn 49 les noms propres figurant en tête de verset ne prennent jamais de préposition. D’autre part, la présence d’un suffixe à la fin du verset 19 est mieux adaptée au contexte. Le fait qu’avec la variante le suffixe pluriel ם renvoie à un vocable au singulier ne constitue pas une difficulté, puisque גְּדוּד “troupe” peut fort bien être pris comme un collectif. Finalement, cette variante est appuyée par la tradition textuelle des LXX, de la Peshitta et de la Vulgate. Il faut donc probablement voir, dans cette mauvaise coupure des mots, une simple erreur de scribe. Cette variante est très largement acceptée[130].

---

124 Ce vocable peut aussi signifier “raid”, “razzia”, voir spécialement 2 S 3,22; Jr 18,22.

125 Voir plus loin p.166 ss.

126 La leçon défective de ce second verbe (plene יָגוּד), ne doit pas surprendre. Andersen (1970) «Orthography», 344 mentionne plusieurs cas où lorsque deux mêmes termes se succèdent dans deux hémistiches parallèles, le second est en leçon défective.

127 Qu’il faille y reconnaître la racine גדד (en se basant sur la présence du redoublement dans גְּדוּד, et la leçon défective de יָגֻד voir par exemple Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50* et d’autres) ou comme le suggère la ponctuation massorétique גוד (cf HALAT, DHAB, BDB) n’a guère d’importance. Dans les deux cas, la dérivation provient d’une racine à deux radicale גד (voir déjà les développements chez Rashi !).

128 Cf. Gn 3,15; 25,26; Jg 5,22; Job 18,9; Ps 56,7 (en Jr 13,22 il s’agit d’un euphémisme pour le sexe). Il peut aussi avoir le sens de trace de pas (Ps 77,20; 89,52).

129 Avec TOB, Pléiade, NewEB. Par contre, LXX, BJ, Osty, Centenaire, NRSV, Lutherbibel, Westermann (1982) *Genesis 37-50* traduisent par le sens premier de “talon”.

130 Le Comité de l’Alliance Biblique Universelle (Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*) juge la variante très probable (fact. A), laquelle est aussi acceptée par BHS;

Le sens général du verset ne présente donc guère de difficulté. Le verset est structuré en deux parties. La première, qui s'ouvre avec le nom propre de la tribu, indique que celle-ci subit l'attaque d'une troupe. La seconde, introduite par וְהוּא (comme aux v.13 et 21), utilise le même verbe, mais cette fois c'est Gad qui attaque l'arrière-garde de la troupe. Le renversement de situation entre les deux parties du verset indique une situation conflictuelle, dont l'issue - en dépit du fait que le dernier mot soit pour Gad - est incertaine. En tout état de cause, Gad est ici menacé et se trouve en situation défensive.

## *Signification et contexte*

### *a. La recherche*

Nous avons vu que ce *logion* présente un tableau très général et peu précis. Gad subit une attaque et se défend. A partir des indications fournies par ce verset, il paraît donc difficile de préciser la période à laquelle il se réfère et de déterminer qui sont les ennemis de Gad. C'est ainsi que récemment, plusieurs savants ont préféré rester très prudents et reconnaître que ce *logion* peut correspondre à peu près à n'importe quelle période, sans pourtant sérieusement envisager les périodes monarchiques et postmonarchique[131].
Par contre, jusque dans les années 80, la majeure partie des exégètes ont considéré que ce verset témoignait de raids organisés soit à l'époque de l'installation soit à celle des Juges par les habitants des zones désertiques - on parle de bédouins ou de semi-nomades - contre la région gadite[132]. Les Ammonites sont les ennemis les plus souvent mentionnés[133]. Or, ces interprétations historiques trouvent assez peu d'appuis dans le texte même. Que גְדוּד désigne une horde nomade peut certes s'appuyer sur 1 S 30 mais, comme nous l'avons vu, dans la plupart des autres occurrences de ce vocable, ce sont des troupes de royaumes "classiques" qu'il désigne. Ceux qui identifient aux Ammonites les ennemis de Gad se réfèrent souvent à Jg 11, sans pourtant signaler que dans ce texte on ne trouve mention que de Galaad. Cette thèse repose donc essentiellement sur la représentation que les exégètes se font de la situation des tribus israélites transjordaniennes durant l'époque prémonarchique - période présupposée pour sa rédaction - plutôt que sur des indices textuels.

---

Tov (1981) *Text-Critical Use*, 176; Gevirtz (1987) «Asher», 154-155 et la plupart des commentaires modernes. Contra Delitzsch (1887) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis.*

131 On signalera en particulier Sarna (1989) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*. D'autre part, Westermann (1982) *Genesis 37-50* et Scharbert (1986) *Genesis 12-50* se gardent bien de dater et situer ce *logion*. Worschech (1991) «Gad», 722 se contente d'y voir un témoignage des conflits liés à l'installation.

132 Cf. Gunkel (1910³) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 19; de Vaux (1971) *Histoire*, vol 1, 535; Vawter (1977) *Genesis.*

133 Notamment Delitzsch (1887) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis.*

*b. Le combat de Gad*

Les faiblesses des interprétations classiques de ce verset imposent de réexaminer la question de l'identité des ennemis de Dan ainsi que celle de la datation du texte.

Il faut revenir au vocabulaire du verset. Alors que גְּדוּד et ses dérivés verbaux ne permettent guère d'éclairer le contexte historique du texte, un aspect essentiel du vocabulaire utilisé par ce *logion* a été négligé. Il s'agit du terme עָקֵב "arrière-garde", "talon". En soi, ce terme peut paraître anodin, mais son usage l'est moins lorsqu'on remarque que ce terme, pourtant peu courant[134], apparaît aussi au verset précédent, dans le passage sur Dan (v. 17, le v. 18 est une glose). Les exégètes n'utilisent généralement pas cette observation, car ils interprètent Gn 49 comme une succession de *logia* autonomes et indépendants, or ce point doit être contesté, notamment en ce qui concerne Gn 49,13-21[135]. En lisant les versets 17 et 19 à la suite l'un de l'autre, on constate qu'ils décrivent l'un et l'autre un combat similaire où après une attaque vient une riposte frappant un point faible. Bien que le verset sur Dan décrive le combat de manière métaphorique et celui sur Gad explicitement, le terme עָקֵב marque clairement le parallèle entre les deux. Dans les deux cas, ce terme décrit l'endroit où l'ennemi est attaqué. Le serpent mord le cheval au jarret (עָקֵב) alors que Gad assaille l'arrière-garde (עָקֵב) de la troupe.

La succession des deux sentences sur Dan et Gad, tout comme leurs sens très proches, laissent penser que les deux textes renvoient à des conflits historiques assez similaires. Or, nous avons vu qu'en Gn 49,17 Dan est décrit comme une cité frontière dont l'attitude agressive vis-à-vis du grand royaume voisin araméen est justifiée par la défense de celui d'Israël. Plusieurs éléments indiquent que Gad s'est trouvé dans une situation semblable à la même époque face au royaume de Moab.

Bien que dans les textes bibliques traitant de la géographie tribale la localisation du territoire de Gad présente quelques incertitudes, on peut le situer à l'extrême sud de la Transjordanie israélite, directement au nord de l'Arnon à la frontière de Moab[136]. Au 9ème siècle, la stèle de Mésha confirme cette géographie, puisqu'elle situe explicitement Gad dans la région d'Ataroth[137].

Concernant l'histoire de Gad, les lignes 10-11 de l'inscription sont particulièrement significatives.

---

134 14 occurrences dans l'AT

135 Cf. p.179.

136 L'attribution par Jos 13, à Ruben de cette position à l'extrême sud est probablement fautive ou en tout cas tardive. La géographie de Nb 32 doit lui être préférée. Sur ce point, le consensus est assez large, voir notamment Aharoni (1979²) *Land*, 207.314; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol. 1, 142; de Geus (1992) «Gad». Pour Wüst (1975) *Untersuchungen*, vol. 1, 144-163 les 4 villes originales de Gad (Nb 32,34ss.) sont Dibon, Ataroth, Aroër, Atroth-Shofân.

137 Cependant, Dibon semble être sous contrôle moabite, puisque Mésha en est issu.

10 (...) ואש גד ישב בארץ עטרת מעלם ויבן לה מלך י
11 שראל את עטרת ואלתחם בקר ואחזה ואהרג את כל העם

«10 *L'homme*[138] *de Gad habitait sur la terre d'Ataroth depuis toujours, le roi d'I*11*sraël construisit (fortifia) pour lui Ataroth, je combattis la ville, je la pris et je tuai tout le peuple*»[139].

L'ensemble de la stèle de Mésha rapporte les campagnes victorieuses de ce roi au nord de l'Arnon. En se basant sur les données fournies par cette stèle, on peut considérer qu'à partir d'Omri (le grand ennemi de Moab selon la stèle) la région nord de l'Arnon passe en grande partie sous contrôle israélite et que peu avant la fin de la dynastie omride ou sous Jéhu - selon la datation que l'on retient pour la stèle - Mésha peut reconquérir ces territoires. En outre, on peut conclure des lignes traduites ci-dessus que la région gadite d'Ataroth a représenté au 9ème siècle un point stratégique frontière que le roi d'Israël - Omri ou Akhab - n'a pas hésité à fortifier. D'autre part, la ligne 10 reconnaît que la région a depuis longtemps (toujours) été habitée par Gad. On peut d'ailleurs penser que le roi de Moab considère Gad comme moabite et que, lorsqu'il est en mesure de reprendre la ville d'Ataroth, il traite ce peuple comme traître[140].
La stèle de Mésha témoigne de la forte implication de Gad dans le conflit israélito-moabite de l'époque omride. Cette période présente donc un contexte historique tout à fait crédible pour situer la sentence de Gn 49,19. Celle-ci peut alors être lue comme une adresse du pouvoir omride aux Gadites les encourageant à résister aux inévitables attaques moabites. La datation durant la période omride de la sentence sur Gad est d'autant plus vraisemblable que les sources dont nous disposons sur la tribu de Gad ne nous en présentent guère d'autres[141].

---

138 Comprendre un collectif «les gens ...»

139 Pour le texte, voir Donner et Röllig (1966-1969²) *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, vol 1, 181; Gibson (1971) *Textbook*, 71-83; Jaroš (1982) *Hundert Inschriften*, 41-50. Pour une traduction française de l'ensemble : Briend et Seux (1989) *Israël*, 57-58.

140 Pour une analyse des données de la stèle de Mésha, voir Puech (1986) «La stèle»; Garbini (1988) *History*, 33-36; Smelik (1987) *Historische Dokumente*, 31-49; *id.* (1990) «Literary Structure»; Stern (1993) «Kings»; Ahlström (1993) *History*, 579-582; Knauf (1994) *Umwelt*, 128-132.

141 Comme Gad fait partie du système classique des douze tribus, il figure dans la plupart des listes tribales. On le retrouve aussi dans les systèmes géographiques de l'installation figurant en Nombres, Josué et Deutéronome (cf. n.136). Cependant, ces textes sont trop marqués par la représentation de l'histoire tardive pour offrir des indications fiables sur les conflits historiques de l'époque prémonarchique cf. p.253.
A part ce type de textes, on remarquera que Gad n'est que rarement mentionné dans l'Ancien Testament. Il n'apparaît pas dans les Juges, où par contre on trouve souvent mentionné Galaad (spécialement Jg 5,17; 11-12). Ici, il faut se garder de prendre trop rapidement Galaad comme un synonyme de Gad (voir la discussion chez de Vaux (1971) *Histoire*, 530-542). On remarque notamment que 1 S 13,7 les tient explicitement comme deux choses différentes.

## 2.4.6. ASHER EN GN 49,20

20 (מֵאָשֵׁר^TM) אָשֵׁר שְׁמֵנָה לַחְמוֹ וְהוּא יִתֵּן מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ׃

*«Asher, la graisse est sa nourriture et lui il donne des gourmandises de roi.»*

Le *logion* sur Asher est constitué d'un premier hémistiche nominal suivi d'un second verbal. Le premier présente deux difficultés textuelles.
La première concerne le מ ouvrant le TM de ce verset, comme nous l'avons vu plus haut, il doit être rattaché au dernier mot du verset précédent[142].
La seconde difficulté tient à la différence de genre entre שְׁמֵנָה (fém.) et לֶחֶם (masc.). Sur ce point, la tradition textuelle n'est pas homogène. Le 𝔐 lit le masculin שמן alors que Targoums et Peshitta introduisent une nuance en précisant que c'est la terre d'Asher qui est de bonne qualité. Ces lieux différents pourraient être utilisés afin de résoudre par une correction du TM la difficulté posée par la différence de genre. Il faudrait alors soit suivre 𝔐, soit en proposer une correction basée sur le texte des Targoums[143]. Cependant, la variante samaritaine est clairement facilitante et il est peu vraisemblable que les Targoums aient disposé d'un texte hébreu différent. La lecture targoumique s'explique probablement par des raisons exégétiques, ℭ interprétant לַחְמוֹ comme "la terre produisant la nourriture" au lieu du "pain" lui-même[144]. D'autres conjectures ont aussi été proposées, en particulier שְׁמָנִם "graisses"[145] et la revocalisation astucieuse du TM qui permet de traduire 20a par "Asher qui rationne son pain, donne..." et de comprendre ce verset comme une critique de l'impôt perçu sur un Asher déjà en difficulté économique[146]. Néanmoins, comme le TM peut fort bien être compris sous sa forme actuelle, ces corrections dépourvues d'appui sur la tradition manuscrite doivent être abandonnées. Deux

---

Le conflit entre Gad et les Ammonites a souvent été envisagé (cf. n.133), mais là aussi - si l'on refuse d'identifier Gad et Galaad - on se retrouve face à un dossier quasi-vide, puisqu'on ne peut citer que Jr 49,1 où Gad semble avoir perdu son territoire et un passage figurant avant 1 S 11,1 dans 4QSam[a] qui mentionne que Nahash l'Ammonite opprime Gad et Ruben, mais dont l'originalité est très discutable (Cross (1983) «Ammonite Oppression», McCarter Jr. (1980) *I Samuel* défendent l'authenticité au contraire de Barthélemy (éd.) (1982) *Critique textuelle*, 166-172; Pisano (1984) *Additions*, 91-98, Rofé (1982) «Acts»).

142 Cf. *supra* p.165.

143 Certains auteurs ont envisagé la possibilité que la *Vorlage* des Targoums aient le texte שמנה ארצו. Notamment Holzinger (1898) *Genesis*; Procksch (1924[2&3]) *Genesis*, 280; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 89.

144 Voir notamment Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos*, 299; Grossfeld (1988) *Targum Onqelos*, 169, n.49. TO a pour 20a le texte suivant : דאשר טבא ארעיה "Asher, sa terre est bonne". Voir aussi Dahood (1962) «Rabin» et Speiser (1964) *Genesis*.

145 Horst (1930) «Gen. 49», 2, suivi par Hecke (1985) *Juda*, 104.

146 Gevirtz (1987) «Asher», 159 lit שְׁמַנָּה comme un Pi'el de la √מנה "rationner" avec préfixe -שׁ. Le texte daterait alors de l'époque de Salomon et émanerait d'un milieu nostalgique de l'époque prémonarchique.

solutions s'offrent au lecteur du TM. La première consiste à tenir שְׁמֵנָה pour un adjectif féminin, fonctionnant comme prédicat de לֶחֶם. Il faut alors considérer que לֶחֶם est ici exceptionnellement de genre féminin[147]. Cette solution suppose une traduction du type "Asher, son pain (ou sa nourriture) est gras"[148]. La seconde possibilité consiste à voir en שְׁמֵנָה un nom de sens proche de שֶׁמֶן "graisse", "huile". La phrase ne présente alors plus de difficulté et peut être comprise "Asher, la graisse (ou l'huile) est sa nourriture"[149]. C'est cette dernière solution que nous avons retenue.

La suite du verset ne pose pas de problème de traduction. Elle est introduite par la reprise emphatique du sujet וְהוּא comme aux v.13 et 21. מַעֲדַנִּים est assez rare, mais son usage en Lm 4,5, ainsi que sa mise en parallèle avec de la nourriture riche, montre qu'une traduction par "gourmandises" ou "mets de choix" est appropriée[150].

A cause de l'image d'opulence présentée, on a souvent pensé que cette sentence comportait un jeu de mots entre le nom propre d'Asher et la racine אשׁר dont la signification est liée au "bonheur"[151]. Si ce point ne peut pas être exclu, il ne peut pas non plus être définitivement prouvé, le jeu de mots étant tout au plus implicite. Quant à l'étymologie "réelle" d'Asher, elle est également incertaine puisque, outre le rattachement à la racine אשׁר, on pourrait y voir le masculin du théonyme "Ashérah" ou encore un simple toponyme[152].

---

147 L'ambiguïté du genre de לֶחֶם est notamment admise par BDB. Il faut cependant signaler que l'autre usage féminin de ce terme en 1 S 10,4 est incertain, pour des raisons textuelles (cf. Barthélemy (éd.) (1982) *Critique textuelle*, vol 1, 163). Pour la discussion de ce point, voir aussi Gevirtz (1987) «Asher», 161-163 qui estime que la double contradiction de genre en 1 S 10,3-4 constitue une figure de style. Pour Dahood (1962) «Rabin», 546 לֶחֶם est féminin lorsqu'il signifie "terre produisant la nourriture" et masculin dans sa signification de nourriture (cf. *supra* n.144).

148 C'est de loin la solution majoritaire. Cf. BJ; Pléiade; Osty; Darby; Segond; Centenaire; NewEB; KJV; NRSV; Zürcher; Lutherbibel; NEB; Dillmann (1882$^4$) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis* et d'autres. Certains d'entre eux traduisent par שְׁמֵנָה riche (une nourriture grasse est une nourriture riche).

149 Notamment TOB; Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 20. Certains traduisent שְׁמֵנָה comme apposition à לֶחֶם en maintenant le מִן du début du verset -> "D'Asher vient la graisse, son pain" (Tuch (1838) *Genesis*; Keil (1861) *Genesis*; Delitzsch (1887) *Genesis*). Rabin (1961) «Etymological Miscellanea», 392 traduit quant à lui "they of Asher eat לַחְמוֹ fatness".

150 En Lm 4,4-5 il est aussi en lien avec לֶחֶם. Par contre, le rapport avec l'ougaritique *mġd* (cf. Coppens (1957) «La bénédiction», 99; Avishur (1984) *Stylistic Studies*, 379-380) n'est pas étymologiquement pertinent. *mġd* dérive de *ġdw* "nourrir" alors que מַעֲדַנִּים dérive de עדן "luxe, délice" (cf. Gevirtz (1987) «Asher», 157).

151 Notamment le verbe attesté à l'intensif et la fameuse formule d'introduction au macarisme אַשְׁרֵי "heureux qui...". C'est d'ailleurs sur cette même racine que joue l'étymologie populaire fournie par Gn 30,13. A la suite des Targoums, de nombreux exégètes supposent l'existence de ce jeu de mots implicite. Cf. Notamment Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 249; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis*;

152 Voir Noth (1928) *Personennamen*, 131; *id.* (1954) *Histoire*, 77; Lemaire (1991) «Asher», 144; Edelman (1992) «Asher», 482.

## *Signification et contexte*

En dépit des difficultés soulevées plus haut, le sens du *logion* est relativement clair. Asher y est présenté comme une tribu disposant et fournissant de la nourriture riche. La notion de graisse (שְׁמֵנָה) laisse supposer que la région ashérite disposait d'importantes ressources agricoles, notamment par la production d'olives pourvoyeuses d'huile. C'est à cause de cette insistance sur l'abondance agricole que l'ensemble des savants rattache ce verset au groupe ashérite vivant dans la fertile Ouest-Galilée (Jos 19,24-30 et Jg 1,31-32) plutôt qu'à celui situé au sud de la montagne d'Ephraïm[153]. D'autre part, le fait qu'Asher נתן "donne" ou "fournisse" des "gourmandises de roi" suppose que cette région est censée apporter à une ou plusieurs cour(s) royale(s) de la nourriture de luxe.

*a. La recherche*

Alors que l'interprétation globale du sens de ce verset n'est guère contestée[154], le débat porte essentiellement sur l'identité du ou des souverains auxquels fait allusion l'expression "gourmandise de roi".

Une partie des exégètes considère que les bénéficiaires des richesses ashérites doivent être identifiés aux rois phéniciens. En effet, le commerce des Phéniciens avec les Israélites est bien attesté et la géographie d'Asher en fait un fournisseur idéal pour les villes côtières[155]. La plupart des périodes peuvent alors être envisagées, puisque les Phéniciens ont tenu le commerce maritime durant toute l'époque biblique.

L'époque prémonarchique est souvent retenue notamment à cause de la datation supposée ancienne des *logia* de Gn 49[156]. Jg 1,31-32 est en outre souvent utilisé pour illustrer le fait qu'alors les Israélites étaient en situation particulièrement faible dans l'ouest de la Galilée. Contrairement aux autres tribus de Juges 1, Asher n'astreint pas les Cananéens à la corvée.

---

153 La mention des Ashurites en 2 S 2,9 et la généalogie de 1 Ch 7,30-40 peuvent être rattachées à ce deuxième groupe. Voir Aharoni (1979²) *Land*, 244; de Vaux (1971) *Histoire*, vol.1, 607; Edelman (1985) «Ashurites»; *id.* (1988) «Asherite»; *id.* (1992) «Ashurites».

154 A part, Gevirtz (1987) «Asher», cf. n.146.

155 Cf. notamment Dillmann (1882⁴) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 31-32; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 101-102; Sarna (1989) *Genesis*. Barnes (1931/32) «Taunt-Song», 355 y voit les rois cananéens de l'époque de Déborah.

156 On peut aussi signaler que le nom de lieu *'sr* figurant dans des textes égyptiens des 14 et 13ème s. dans un contexte galiléen pourrait être identifié au nom d'Asher. Cf. Gauthier (1925-1931) *Dictionnaire*, vol.1, 205; Gardiner (1947) *Ancient Egyptian Onomastica*, vol.1, 192-193; et les analyses de Täubler (1958) *Biblische Studien*, 116; Edelman (1992) «Asher», 482.

Pour certains, cette royauté serait celle de Jérusalem qui, selon le texte biblique, contrôlait la Galilée durant la période salomonienne[157]. Les mets auraient non seulement fourni la cour de Salomon (1 R 4,7.16;5,7), mais également servi de monnaie d'échange avec le pouvoir phénicien dans le cadre des grands travaux décrits par 1 R 5,20.25 et aboutir sur la table d'Hiram de Tyr.
Cependant, de nombreux auteurs évitent prudemment de situer historiquement ce verset[158]. Les données qu'il fournit ne présentant que peu d'indices de datation sérieux. Non seulement le rapport du groupe ashérite avec une cour royale peut *a priori* être situé n'importe quand, mais en plus la seule autre information fournie par ce verset - la richesse de la nourriture produite dans l'ouest galiléen - est une donnée parfaitement intemporelle.

*b. Asher et la royauté*

Nous l'avons vu, les indices de datation internes à Gn 49,20 sont bien maigres. Des périodes plus récentes ne peuvent donc être exclues. Plusieurs indices externes vont d'ailleurs dans ce sens.
La présence de cette sentence dans le texte biblique laisse penser que ce texte émane plutôt d'un milieu israélite. Or, dans ce cas, on comprend mal que l'accent principal du texte porte sur l'approvisionnement des cours phéniciennes par Asher et surtout que ceci soit présenté de manière aussi favorable. A priori, il paraît donc plus vraisemblable que ce soit l'approvisionnement de la cour israélite auquel fait référence Gn 49,20. La possibilité d'y voir la cour de Jérusalem à l'époque de Salomon pourrait certes être envisagée, mais les données bibliques sur l'étendue de l'empire davidico-salomonien et son éventuel contrôle de la Galilée est fortement sujet à caution[159]. L'époque du royaume du Nord présente un contexte nettement plus vraisemblable. On sait en effet, que le royaume de Samarie a contrôlé tout ou partie de la Galilée durant une grande partie des neuvième et huitième siècle et que dans ce cadre il a pu bénéficier des richesses ashérites.
Un autre élément peut fournir un indice de datation. Gn 49, 20 n'est pas sans rappeler le *logion* sur Issakar (v. 14-15). D'une part, les deux sentences pourraient témoigner d'un même genre littéraire basé sur l'utilisation du jeu de mots de manière implicite[160]. D'autre part, la structure générale et le sens des deux textes sont très proches. On y retrouve deux parties similaires, la première affirme la qualité de l'environnement dont dispose la tribu (v. 14-15a // 20a) avant de mentionner les obligations de corvée ou d'impôt auxquels elle est

157 Une datation salomonienne est notamment envisagée par Caquot (1976) «La parole», 13; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol.1, 140.

158 Le scepticisme sur la possibilité de dater Gn 49,20 se retrouve notamment chez Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Görg (1991) «Ascher»; Edelman (1992) «Asher»; Hamilton (1995) *Genesis*. En outre, les histoires d'Israël n'utilisent guère Gn 49,20.

159 Sur les problèmes historiques de l'empire salomonien, cf. p.255.

160 V. 14-15, Issakar = אִישׁ שָׂכָר homme de salaire // v. 20 Asher = √אשר bonheur.

soumise (15b // 20b). Dans ce contexte, la racine נתן "donner" (20b) laisse entendre que l'apport d'Asher est plutôt une contribution imposée qu'un échange commercial[161]. Cette similitude thématique de deux *logia* se trouvant dans le même corpus amène à penser qu'ils émanent d'un même milieu et reflètent un contexte historique voisin. Nous avons, rappelons-le, daté Gn 49,14-15 de l'époque du royaume du Nord et y avons discerné l'oeuvre d'un milieu proche du pouvoir royal.
En conclusion, le contexte le plus probable pour ce verset se situe dans les milieux de la cour de Samarie durant l'époque de la domination de la Galilée par le royaume d'Israël.

## 2.4.7. NEPHTALI EN GN 49,21

21 נַפְתָּלִי אַיָּלָה שְׁלֻחָה (הַנֹּתֵן TM)הַנֹּתֵן אִמְרֵי־שָׁפֶר׃

*«Nephtali est une biche laissée libre, celle qui donne de beaux agneaux»*

Les diverses traductions de ce verset témoignent de divergences profondes. Trois options majeures se dégagent. Premièrement, la comparaison figurant dans la première moitié du verset peut être interprétée comme une métaphore animale (une biche) ou végétale (un térébinthe). Dès lors, si la seconde partie du verset est comprise comme la suite de la même métaphore, elle décrit des éléments engendrés soit par l'animal (des agneaux), soit par l'arbre (des branches ou des fruits). Finalement 21b peut aussi être lu comme une remarque extérieure au contexte métaphorique de 21a, il traiterait alors des "paroles" de Nephtali.
Ces différences extrêmes s'expliquent par les multiples difficultés philologiques qui parsèment ce passage.
En 21a, le second vocable, אַיָּלָה décrit ce à quoi Nephtali est comparé. Le plus souvent, il est lu comme le féminin de אַיָּל et identifié à la femelle d'un cervidé. La vocalisation du TM va clairement dans ce sens et les dictionnaires s'accordent à traduire אַיָּלָה par "biche" ou "daine"[162]. Cette identification classique est retenue par la plus grande partie des exégètes[163]. Elle a cependant

---

161 נתן est souvent utilisé pour désigner un paiement d'impôt ou autre (par ex : Ex 30,15; Nb 20,19; 2 R 12,16; 22,5). En 2 R 15,19 il décrit même l'acte de Menahem versant un tribut à Tiglath Pileser III.

162 Les racines parallèles sémitiques appuyent le rapprochement des cervidés. Voir l'akk. *ayyalu*, l'aram. *'ayyālā* l'arabe *'iyyalun*, (HALAT, Firmage (1992) «Zoology», 1153).

163 La tradition interprétative juive classique est relativement incertaine, Le Testament de Nephtali, II,1; TPsJ (et ־TN); Rashi présentent clairement la lecture "biche". Cependant une lecture plus "végétale" de la métaphore se trouve en TO et est appuyée par le Midrash Rabbah 98,17 (cf. *infra* n.167).
La grande majorité des traductions et commentaires récents vont dans ce sens (voir *infra* pour les exceptions et n.182 pour cette option).

été critiquée par S. Gevirtz qui reconnaît ici une sorte de mouton sauvage des montagnes[164]. Il se base sur le fait que אַיָּלָה est associé à la montagne au lieu de la forêt en Pr 5,19 et Job 39,1 et que ce terme a probablement un lien étymologique avec אַיִל, le "bélier (domestique)"[165]. Ces deux arguments ne permettent pas de clore le débat. D'une part parce que les cervidés peuvent vivre dans les montagnes boisées palestiniennes et que, d'autre part, l'argument étymologique est tout aussi fort, si ce n'est plus, pour le rapprochement avec אַיָּל (redoublement du *yod* ). Nous préférons donc maintenir la traduction classique de "biche". Un certain nombre d'exégètes[166] optent pour un changement sémantique beaucoup plus significatif et traduisent אילה par "térébinthe" ou "grand arbre", en le vocalisant אֵ(י)לָה. Cette légère correction peut s'appuyer sur le texte des LXX qui traduit 21a par Νεφθαλι στέλεχος ἀνειμένον "Nephtali, tronc laissé libre". Cependant, cette lecture est peu vraisemblable, car même si LXX a une Vorlage אילה sa traduction par στέλεχος est probablement fautive, puisque non seulement le reste du verset s'explique mieux par une métaphore animale, mais aussi qu'on ne trouve pas d'autre métaphore végétale en Gn 49. En outre, partant de l'image végétale, la LXX ne parvient pas à donner une traduction satisfaisante de 21b (TM)[167]. Finalement, la LXX ne traduit jamais אֵלָה par στέλεχος ce qui pourrait faire penser qu'elle disposait d'un texte différent du TM[168].

שְׁלֻחָה est vocalisé comme un participe passif Qal. La majorité des exégètes prenant אַיָּלָה au sens de biche, comprennent ce participe dans le sens de "laisser aller"[169], donc au passif "être laissé libre". La biche est alors qualifiée de libre[170].

---

164 Gevirtz (1984) «Naphtali», 513-514.

165 A propos du problème étymologique cf. HALAT; Firmage (1992) «Zoology», 1157, n.15; Hamilton (1995) *Genesis*, 675, n.2; Hoftijzer et Jongeling (1995) *Dictionary,* entée 'yl$_2$ et 'yl$_3$.

166 Cf. BDB, 18; NEB, NewEB, ainsi que Ewald (1883-1886) *History,* vol.2, 291; Dillmann (1882$^4$) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis* (qui hésite); Cross et Freedman (1975) *Studies,* 89, n.73; Stuart (1976) *Studies*, 141.145.150.

167 C'est pour ces diverses raisons que la plupart des critiques jugent que LXX traduit mal un original consonantique identique. Cf. König (1919) *Genesis*; Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Wevers (1993) *Notes*, 831; Rösel (1995) «Interpretation», 21-22. A propos de 21b (LXX), cf. *infra* n.189.
Ajoutons que le TO (+ ~ Midrash Rabba) va peut-être aussi dans ce sens en lisant "Nephtali, dans une bonne terre tombera son sort et son héritage produira des fruits pour lesquels ils rendront grâce et béniront" (traduction Le Déaut (1978) *Targum du Pentateuque*, vol. 1, 442-443). Cependant, cette concrétisation de la métaphore peut aussi être rattachée à l'image de la biche (cf. Rachi). Pour la métaphore animale dans la tradition juive, cf. n.163.

168 C'est notamment l'argument de Ball (1896) *Genesis*, 111 et Gevirtz (1984) «Naphtali», 513-514.

169 La racine שׁלח dans le sens de "laisser aller" est principalement attestée au Pi'el, mais on le trouve également au Qal notamment au Ps 50,19a (en parallélisme antonymique avec צמד "attacher"). Cf. HAL.

170 21a dans ce sens, cf. TOB; Pléiade; Osty; Centenaire; Segond; Darby; NRSV; KJV; Zürcher; Delitzsch (1887) *Genesis*; Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Barnes

D'autres possibilités de traduction ont cependant été défendues. Ainsi, le Qal passif peut être rapproché du sens "être chassé" bien attesté au *Pu'al*, 21a décrirait alors une biche qui est chassée[171]. Cette proposition, bien que philologiquement séduisante, permet mal d'articuler les hémistiches 21a et 21b[172]. A partir du sens "expulsé à la naissance" figurant en Job 20,11 et 39,3 pour שׁלח au *Pi'el*, Gevirtz traduit 21aß "une אַיָּלָה née" (passif "a été expulsée")[173], sans pouvoir pourtant citer un exemple d'un tel usage passif. Quant à Hamilton et Dahood, ils pensent devoir revocaliser שׁלחה comme un participe actif et traduire "A productive hind", c'est-à-dire une biche féconde[174]. Ces deux derniers auteurs, tout comme Gevirtz, justifient leur traduction par un prétendu parallélisme synonymique de 21a et 21b. שׁלח serait sensé fonctionner en parallèle avec נתן comme dans quelques textes bibliques et ougaritiques[175]. Or, le parallélisme synonymique שׁלח(actif)-נתן est difficilement admissible en Gn 49,21 puisque ici, contrairement aux exemples invoqués, שׁלח est de toute évidence intransitif alors que נתן y est transitif. Finalement, ceux qui comprennent 21a comme une métaphore végétale traduisent ce participe dans une palette de significations proches de ce que nous venons de voir pour la métaphore animale[176]. Or nous avons vu plus haut que cette lecture "végétale" ne va pas sans poser problème.

Au vu des remarques précédentes, on s'aperçoit qu'aucune des solutions alternatives proposées pour contester la traduction "Nephtali est une biche laissée libre" n'est suffisamment solide pour justifier sa mise en question. Nous suivons donc cette traduction largement majoritaire de 21a.

Le verset 21b ne pose pas moins de difficultés que 21a.

A première vue, le participe masculin הַנֹּתֵן[177] semble renvoyer à Nephtali. Lequel est celui qui donne les "belles paroles" אִמְרֵי־שָׁפֶר. שֶׁפֶר est un *hapax legomenon* qui doit être compris comme un nom signifiant "beauté" ou "beau"[178]. Il

---

(1931/32) «Taunt-Song»; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 32; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 249; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 5; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis*; Soggin (1997) *Genesis*.

171 Voir Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342.

172 L'image d'un Nephtali-biche traqué (21a) serait alors suivie sans transition par une image positive en 21b (enfantement ou bonne paroles). Seebass (*supra* note précédente) pour soutenir cette traduction de 21a est contraint à une interprétation plutôt confuse de 21b, les "bonnes paroles" seraient celles attendues par le public.

173 Gevirtz (1984) «Naphtali», 518-519.

174 Hamilton (1995) *Genesis*; Dahood (1974) «Northwest Semitic Notes», 81-82.

175 Jb 5,10; Ps 20,3-6; 78,24-25; 106,15; 147,15-16 et CTA 17 VI:26-28 CTA 24: 19-23. Cf. Avishur (1984) *Stylistic*, 542-543.

176 Cf. *supra* n.166. L'arbre est soit "libre" (LXX) soit "étendu" (NewEB, Dillman) soit "il produit" (Cross-Freedman).

177 Pour l'article devant le participe, cf. n.98 p.159.

178 En hébreu biblique la √שׁפר est clairement en rapport avec la beauté, cf. Ps 16,6 (vb. qal) Jb 26,13 (vb. piel HAL ou nom fém. DHAB) Ex 1,15 (nom propre Shipra). Il est en outre bien

entretient une relation génitivale de qualité avec le nom construit pluriel qui précède. Le genre masculin du participe se justifie bien puisque le second hémistiche sort alors abruptement de la métaphore animale pour émettre une affirmation en lien direct avec la tribu de Nephtali : "il donne (prononce) de bon discours". Cette interprétation que l'on trouve déjà dans l'exégèse juive traditionnelle est relativement courante, même chez les exégètes modernes[179]. Elle pose cependant problème quant au sens général du verset 21. Le rapport entre la métaphore de la biche (21a) et les paroles de Nephtali (21b) n'est pas clair. On attendrait au moins que l'affirmation concrète de 21b explicite le sens de la métaphore. Or il n'en est rien, tout au plus peut-on voir en 21b la conséquence de 21a[180]. En outre, Gn 49 ne présente pas d'autre cas où l'on saute aussi abruptement d'une métaphore à un discours traitant directement de la tribu. Ainsi entre 49,13-21 les *logia* sont toujours globalement métaphoriques (Issakar v.14-15, Dan v.17[181]) ou non métaphoriques (Zabulon v.13 Gad v.19 et Asher v.20).

Ces difficultés rendent crédible la lecture, aujourd'hui très répandue, de 21b comme la suite de la métaphore animale de 21a[182]. Celle-ci s'appuie sur une étymologie sémitique bien documentée[183] permettant de postuler l'existence d'un

---

attesté en araméen et en hébreu michnique (cf. Rendsburg (1992) «Israelian Hebrew Features», 166) et apparaît peut-être en ougaritique (RS 24.252.10 selon l'analyse de Dahood (1973) «Hebrew-Ugaritic Lexicography», 363). La LXX traduit κάλλος beau.
Zobel (1965) *Stammesspruch*, 20-21 rapproche quant à lui שֶׁפֶר de l'akkadien *šipru* "message", "nouvelle", auquel il attribue ici le sens particulier de "message de victoire". Cette proposition qui se justifie mal étymologiquement s'explique par la volonté de l'auteur d'étayer son hypothèse sur un *Sitz im Leben* du logion proche de l'époque de Déborah. Quoi qu'il en soit, le sens que revêt alors 21b ne change guère puisque le classique "paroles de bien" peut fort bien être compris dans le sens du "Worte der Siegesbotschaft (paroles de message de victoire)" envisagé par Zobel.

179 En dépit de ces incertitudes sur la nature de la métaphore de 21a (cf. *supra* n.167 et 163), l'interprétation rabbinique traditionnelle est uniforme pour introduire le thème des "bonnes paroles" à partir de 21b.
Pour les modernes, cf. Segond; Darby; KJV; Zürcher; Lüther; NEB; Tuch (1838) *Genesis*; Keil (1861) *Genesis*; Delitzsch (1887) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Barnes (1931/32) «Taunt-Song»; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 5.20-21; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 342; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol.1, 141.

180 Ainsi, pour Zobel, le fait que la biche soit libre et mobile expliquerait sa victoire. Pour l'opinon de Seebass, cf. n.172.

181 Le verset 16 n'est pas métaphorique, mais il constitue en quelque sorte le programme de la métaphore de 17 (cf. *supra*). De plus, la césure entre la métaphore et le passage non métaphorique est bien plus nette.

182 C'est aujourd'hui l'opinion majoritaire, en particulier TOB; BJ; Pléiade; Osty; Centenaire; NRSV; Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis* (semble être à l'origine de cette lecture); Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 32; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Rendsburg (1992) «Israelian Hebrew Features», 164-165; Sarna (1989) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Soggin (1997) *Genesis*.

183 Akk. *immeru*, ugaritique *imr*, araméen *'immar*, phénico-punique *'mr*. Cf. notamment HALAT, Hoftijzer et Jongeling (1995) *Dictionary*.

hébreu *אִמֵּר signifiant “agneau”. אִמְּרֵי est dès lors interprété comme un état construit pluriel de ce vocable. Il n’est même pas nécessaire d’expliquer l’absence de redoublement de la deuxième radicale par une omission massorétique fautive, puisqu’en hébreu biblique l’absence du redoublement au pl. ou avec sfx. est courante[184]. La principale difficulté de cette lecture tient à la présence du participe masculin הַנֹּתֵן qui a alors un sujet féminin (la biche) et ceci dans un contexte thématique d’enfantement. Une contradiction volontaire de genre est improbable[185]. Il faut plutôt admettre avec la plupart des savants adoptant cette traduction que le TM est ici corrompu. Ceci s’explique d’ailleurs fort bien si la terminaison du participe féminin était originellement défective (הַנֹּתֶנְ), ce qui n’est pas surprenant en contexte poétique. Le changement de genre se serait produit lorsque, la lecture de אִמְרֵי “paroles” s’étant imposée dans le judaïsme, une correction logique devint nécessaire - une biche ne peut parler. Dès lors, la traduction la plus vraisemblable de 21b est “celle qui donne de beaux agneaux (ou faons)[186]”.
Une variante de cette lecture a été envisagée à partir de l’expression akkadienne *immir supūri* “agneau de bergerie”[187], sans pourtant donner d’argument suffisamment convaincant pour permettre d’écarter le sens bien établi de “beau” pour שָׁפֶר[188]. Finalement, 21b a aussi été lu comme la suite de la métaphore végétale, auquel cas il faut lire אִמְּרֵי dans le sens de “rameaux”, en le rapprochant du *hapax legomenon* אָמִיר d’Es 17,6[189].

---

184 Voir les exemples cités par Gevirtz (1984) «Naphtali», 515.

185 Cette option est retenue par Gevirtz (1984) «Naphtali», 520; Hamilton (1995) *Genesis*. On comprend mal les critères de cette démarche stylistique et les exemples de son existence sont aussi peu nombreux que douteux d’un point de vue textuel.

186 Les termes sémitiques voisins feraient plutôt penser au petit d’un animal domestique. Mais la désignation du petit d’un cervidé ne peut nullement être exclue sur cette base seule, car ce terme peut revêtir en hébreu une valeur générique. Gevirtz (1984) «Naphtali», 515 ajoute que le terme classique pour le faon est עֹפֶר ce qui là encore ne permet pas d’exclure que אִמֵּר en soit un synonyme.

187 Cf. Andersen (1970) *Hebrew Verbless Clause,* 44.123; Gevirtz (1984) «Naphtali», 516-517 (cet auteur interprète aussi l’ougaritique RS 24.252.10 dans ce sens). Une des faiblesses de cette proposition tient à la rareté du *s* akkadien comme équivalent du *š* hébraïque (cf. la critique de Rendsburg (1992) «Israelian Hebrew Features», 166).

188 Cf. *supra* n.178.
Signalons encore que l’expression אִמְרֵי־שָׁפֶר a été comprise (cf. Loewenstamm et Blau (1957) *Thesaurus*, vol.1, 231 et HALAT non retenu) au sens de “bois de ramure (c’est-à-dire les andouillers)”, ce qui est non seulement peu solide sur le plan étymologique, mais est aussi improbable sur la tête d’une biche.

189 Cf. NewEB; note TOB; Cross et Freedman (1975) *Studies,* 89. Comme le pense Rösel (1995) «Interpretation», 67 (contra BHS), il est loin d’être certain que le γένημα “fruit” de LXX reflête un tel rapprochement, la LXX aurait plutôt traduit librement en partant du verbe donner.
Ball (1896) *Genesis*, 44.111 corrige beaucoup le TM de 21a et b en faisant une rétroversion à partir de la LXX נפתלי פרת שלחה הנתנה פרי שפר “Nephtali est une vigne ramifiée qui produit de beau fruit”.

## *Signification et contexte*

Les nombreux problèmes textuels soulevés ci-dessus permettent des traductions de ce *logion* radicalement différentes. Il est donc logique que les interprétations de sa signification et de son contexte historique varient.
Nos options de traduction permettent cependant de rejeter un certain nombre de sens et de contextes proposés. C'est en particulier le cas des lectures martiales de cette sentence. Celles-ci situent Gn 49,21 durant les conflits entre tribus israélites et Cananéens aux alentours de l'époque de Déborah. Ce type de lecture s'appuie sur une traduction de 21b par "bonnes paroles" (-> paroles de victoire ou de combat) et comprend le motif de la biche en liberté comme une façon de parler de la mobilité des troupes nephtaliennes[190]. Cette approche présente certes l'avantage de rapprocher Gn 49,21 de l'époque de Juges 4 à 5, c'est-à-dire d'un des rares événements connus où la tribu de Nephtali est partie prenante[191]. Malheureusement - outre les problèmes liés à la traduction de 21b par "bonne parole" - la métaphore de la biche se comprend très mal en contexte martial, cet animal n'étant pas un animal dangereux.
Les rares interprétations lisant le verset 21 dans un sens péjoratif ou critique à l'égard de Nephtali sont peu vraisemblables et doivent aussi être rejetées. Parmi celles-ci mentionnons l'opinion de Gevirtz qui met en contraste l'animal libre de 21a et l'animal domestique qu'il croit découvrir en 21b[192]. Il situe dès lors la sentence de l'époque salomonienne dans un contexte où les tribus perdirent leur liberté au profit de la monarchie centrale. Quant à Seebass, il comprend que la biche est chassée et y voit le symbole d'une tribu nephtalienne faible et fuyante qu'il situe bien avant l'époque de Déborah[193].
Ces dernières thèses mises à part, la majorité des exégètes estiment que Gn 49,21 porte un regard positif sur Nephtali et discernent dans ce verset la description d'une vie harmonieuse de cette tribu installée dans les montagnes galiléennes[194]. La seconde partie du verset, en mentionnant la qualité de ce qu'il engendre, permet de discerner une référence à une tribu bénéficiant de ressources importantes et vivant dans une certaine prospérité. Malheureusement, ce type d'information ne permet pas de tirer de conclusions précises sur le contexte historique dans lequel ce *logion* peut être situé. Dès lors, la datation ne peut guère se targuer d'autre fondement que l'analogie avec les datations des

---

190 Voir notamment Delitzsch (1887) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Barnes (1931/32) «Taunt-Song»; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 104-105.

191 Sur l'histoire de la tribu et le débat sur ces frontières , voir récemment Jeansonne (1992) «Naphtali»; Beyerle (1995) «Naftali».

192 Voir les critiques n.187.

193 Voir les critiques n.172.

194 Cf. notamment Kittel (1959) *Stammessprüche*, 32; Vawter (1977) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Sarna (1989) *Genesis*; Soggin (1997) *Genesis*.
La situation géographique de Nephtali est basée sur les données des livres de Josué.

sentences tribales en général et de celles qui l'entourent en particulier[195]. Nous ne pensons pas pouvoir adopter une attitude différente et optons donc pour une datation contemporaine de celle des autres "petites tribus" qui, comme nous l'avons vu plus haut, doit vraisemblablement être située durant l'époque du royaume du Nord.

Un élément lié à la symbolique développée dans ce verset doit encore être relevé. Le fait que la métaphore soit animale plutôt que végétale pourrait à première vue paraître insignifiant, puisque les deux symboles font allusion à une situation d'harmonie et de prospérité. Or, il n'en est rien, car si la métaphore de l'arbre avait dû être retenue[196], on serait en droit de penser que ce verset faisait référence, par cette image statique, à un territoire précis habité par des cultivateurs. Au contraire, l'image de la biche est beaucoup plus dynamique, ce d'autant plus qu'elle est qualifiée d'un terme indiquant le mouvement (שְׁלֻחָה "laissée libre"). On peut donc penser que cette sentence exprime le fait que Nephtali n'est pas installé de manière stable, mais constitue un groupe assez mouvant. Le motif des "agneaux" אִמְרֵי désigne au premier degré le petit de la biche de 21a, mais en même temps on ne peut s'empêcher d'y voir une allusion au mode de production des richesses propre aux éleveurs. L'ensemble laisse donc penser que Nephtali est présenté comme un groupe d'éleveurs qui, comme ceux d'aujourd'hui, sont souvent en déplacement au gré des pâturages et des saisons.

Le fait que Nephtali soit présenté comme une biche en liberté, donc comme un groupe relativement mouvant, voyageur, voire insaisissable, n'est pas sans rappeler le thème de la sentence sur Zabulon. On peut penser que ceux qui ont véhiculé cette sentence - a priori les mêmes que ceux des v. 13-20 - eurent des contacts notamment commerciaux avec le groupe de Nephtali, sans pourtant être en mesure d'en comprendre et à plus forte raison d'en contrôler l'organisation ni les déplacements.

## 2.4.8. ORGANISATION D'ENSEMBLE

Les sentences sur les six "petites tribus" se distinguent, de par leur style et leur taille, des deux longs passages sur Juda et Joseph qui les entourent. Pourtant les exégètes ne lisent pas ces neuf versets comme un tout organisé, mais plutôt comme une succession d'au moins six, voire huit, sentences indépendantes. Plusieurs observations permettent cependant de discerner une cohérence interne dans cet ensemble.

---

195 Ceci implique pour la plupart des exégètes modernes une datation prémonarchique. Cependant chacun reste relativement prudent vu le peu d'informations fournies par Gn 49,21.

196 Ce qui n'est pas le cas, cf. *supra* p.174.

On trouve tout d'abord des éléments stylistiques récurrents entre les v. 13-21. Ces versets sont tous construits en deux hémistiches parallèles ou consécutifs, dont l'articulation est, dans la plupart des cas, rendue de manière similaire. Le premier hémistiche s'ouvre par le nom propre de la tribu, lequel est repris en ouverture du second. Cette reprise peut se marquer de deux manières. Dans trois cas, la présence d'un וְהוּא "et lui" ouvre le second hémistiche, (cf. versets 13, 19 et 20). Dans trois autres cas, c'est un participe[197] qui, en ouvrant le second hémistiche permet de rappeler le sujet (cf. les versets 14, 17 et 21). Entre les versets 13-21, seuls 15, 16 et 18 ne sont pas construits sur ce mode. Le verset 18 constitue soit une glose, soit un élément rédactionnel. Quant aux versets 15 et 16 ils font partie des deux sentences tribales bipartites (14-15 Issakar / 16-17 Dan) dont les deux complémentaires se conforment au modèle[198]. On notera en outre, que ce type de tournure syntaxique ne figure jamais ailleurs qu'en Gn 49.
On peut aussi remarquer que sur les six tribus, trois sont décrites à partir de métaphores animales (Issakar, Dan et Nephtali), alors que les trois autres sont décrites en style direct (Zabulon, Gad et Asher)[199]. En outre, ces deux types correspondent aux deux modes de reprise du sujet.
Du point de vue de leur signification, les sentences relatives à ces six tribus sont bien organisées. Elles se répondent par groupe de deux. En effet, nous avons vu que le motif de la guerre - lié notamment à la position frontière des tribus concernées - caractérise les sentences sur Dan et Gad. Le thème de la corvée ou de l'impôt apparaît, quant à lui, dans les sentences sur Issakar et Asher. Finalement, les passages sur Zabulon et Nephtali se répondent, en ce qu'ils associent ces tribus au thème de la présence lointaine et du voyage, éléments que l'on peut généralement adjoindre au commerce. On peut encore signaler que ces trois éléments thématiques (guerre, impôt et commerce) correspondent à trois fonctions essentielles d'un Etat.
C'est ainsi, que Gn 49,13-21 fonctionne selon une structure de type chiastique que l'on peut schématiser comme suit :

| | | | |
|---|---|---|---|
| **A** | Zabulon | commerce | (discours direct) |
| **B** | Issakar | impôt | (métaphore) |
| **C** | Dan | guerre | (métaphore) |
| **C'** | Gad | guerre | (discours direct) |
| **B'** | Asher | impôt | (discours direct) |
| **A'** | Nephtali | commerce | (métaphore) |

197 Deux fois sur trois ce participe est accompagné de l'article.

198 Nous avons montré plus haut que dans les deux sentences "doubles" (Issakar v.14-15 et Dan v.16-17) les deux sections sont complémentaires. Cependant il est assez logique qu'une des deux parties s'écarte du stéréotype syntaxique. Le verset 15 constitue un développement quasi narratif de 14 et le verset 16 permet d'introduire un jeu de mots programmatique sans être construit de manière parallèle.

199 On ajoutera que dans deux cas l'on trouve un jeu de mots explicite (v. 16 et 19) et que dans deux autres cas celui-ci est peut-être implicite (v.14 et 20).

Au niveau formel, on remarquera que chacun des trois couples comporte d'une part une métaphore animale et d'autre part un discours direct.
Ces quelques observations sur l'organisation et le style de Gn 49,13-21 laissent penser que, contrairement à ce que l'on affirme trop souvent, ces versets ne sont pas le résultat de la juxtaposition aléatoire de sentences autonomes. Ainsi, même si l'on ne peut exclure l'utilisation de traditions préexistantes, Gn 49,13-21 (sauf v.18) constitue une oeuvre cohérente émanant d'un seul auteur.

## 2.4.9. RAPPORT AVEC LES SYSTÈMES TRIBAUX BIBLIQUES

La séquence tribale dont témoigne Gn 49,13-21 ne correspond pas aux autres systèmes tribaux attestés par l'Ancien Testament[200]. Par rapport à l'organisation généalogique "classique" de Gn 29,31-30,24.35,16-20; 35,23-36; 46,8-25 et Ex 1,2-4, la paire Issakar - Zabulon est inversée et Dan est séparé de Nephtali. En outre, il faut signaler que les jeux de mots figurant en Gn 49 ne se basent pas tous sur les mêmes étymologies que celles utilisées lors du récit de naissance des fils de Jacob de Gn 29-30[201]. En comparant Gn 49 au système du livre des Nombres, on constate que la paire Issakar - Zabulon est également inversée et que la succession Dan - Asher - Nephtali figurant en Nb 1,20-23; 2; 7; 10; 13 et 26 est perturbée par la présence de Gad[202]. En outre, l'ordre présenté ne correspond à aucune des autres listes tribales[203]. En regard de la littérature biblique, l'ordre tribal de Gn 49,13-21 est donc tout à fait atypique. Il ne correspond notamment pas à ce que le lecteur de la Genèse attendrait à la suite de Genèse 30.
Cette observation a de quoi surprendre. En effet, sous sa forme actuelle, Gn 49 présuppose clairement l'organisation dodécatribale classique d'Israël. De plus, ce texte se conforme très largement à l'ordre généalogique des fils de Jacob, tel qu'il apparaît dans les narrations du livre de la Genèse. Les quatre premiers fils de Léa sont placés en tête et donnés dans l'ordre, tout comme les deux fils de Rachel, qui sont logiquement placés à la fin. Nous avons même montré que Gn 49,3-7 vise, par les malédictions proférées à l'encontre des trois premiers fils, à

---

200 Pour une analyse des différents systèmes tribaux et de leur généalogie, cf. p.257 ss.

201 Pour Dan, le jeu de mots utilise la même racine verbale que 30,6. Par contre le nom de Gad est expliqué en Gn 30,11 par la signification de "chance" et non par גד "assaillir". Lorsque les jeux de mots sont implicites - ce qui pourrait être le cas pour les sentences sur Issakar et Asher - ils correspondent plus ou moins à ce que l'on trouve respectivement en Gn 30,18 (שׂכר "salaire") et 30,13 (אשׁר "bonheur") à la différence qu'en Gn 30 c'est la situation de la mère et non les caractéristiques des fils qui sert d'accrochage à l'étymologie populaire.

202 En Nb 1,1-15 lorsque Gad est inséré dans le trio, il apparaît après Asher.

203 En Jg 5,14-15 et Dt 33,18-19 Zabulon vient avant Issakar, mais l'ordre des quatre autres tribus est très différent. L'ordre Zabulon-Issakar est peut-être ancien. Pour un diagramme de l'ordre des petites tribus, cf. Halpern (1983) *Emergence*, 121-122.136.

donner à Juda la place de l'aîné, en dépit de l'ordre généalogique classique visiblement présupposé. Or, si le rédacteur de Gn 49 avait utilisé comme source des *logia* indépendants et autonomes, on ne comprendrait pas pourquoi il les aurait placés dans un ordre différent de celui de la généalogie jacobienne qu'il connaissait. Il faut donc supposer que ce rédacteur a disposé pour les six petites tribus non pas de sentences indépendantes, mais d'une source cohérente qu'il a intégrée et dont il a conservé intacte l'organisation interne. Nous avons vu au chapitre précédent que cette organisation n'est pas dépourvue de logique.

## 2.4.10. CONTEXTE HISTORIQUE ET DATATION

Si le rédacteur de Gn 49 a utilisé, pour les six petites tribus, une source cohérente et n'en a pas modifié le contenu, c'est probablement que pour lui ces six tribus n'avaient pas une grande importance pour sa stratégie théologique. Ne cherchant ni à les critiquer ni à les mettre particulièrement en valeur, il s'est contenté de reprendre un matériau antérieur qui contenait les six tribus que Jacob devait logiquement mentionner après Juda.

Le contexte originel de cette source (Gn 49,13-17.19-21) peut être précisé sur la base des indices fournis par l'analyse des sentences qui la composent.

La thématique du verset sur Zabulon indique que cette tribu s'adonne au trafic maritime et au commerce international, ce qui présuppose la présence d'un Etat suffisamment fort et organisé pour en assurer l'existence. Pour la Palestine, ce ne peut guère être antérieur à l'époque des Omrides.

Concernant Issakar, les versets 14-15 témoignent du fait que cette tribu est installée sur une terre fertile et s'acquitte de corvées. Le regard positif porté sur ce service laisse supposer que ce texte émane d'un milieu lié au gouvernement royal, qui l'impose. Pour le nord de la Palestine, le royaume omride constitue le plus ancien pouvoir suffisamment fort pour imposer des corvées aux habitants de la plaine de Jezréel.

La double sentence sur Dan présente la cité du nord comme une ville frontière israélite censée protéger militairement le royaume. Ici encore, ce texte ne peut prédater l'époque omride. Mais on peut aussi ajouter qu'elle ne peut être postérieure à la fin du royaume d'Israël, puisqu'à partir de la domination assyrienne Dan perd non seulement sa position de cité frontalière, mais aussi son caractère israélite.

Nous avons proposé de dater la sentence sur Gad durant la période entre la conquête par Omri de la région gadite située au nord de l'Arnon et sa perte à l'époque de Mésha. Le *logion* émanerait des milieux royaux israélites et viserait à encourager Gad à résister à la pression moabite.

Les indices relevés dans la sentence sur Asher amènent eux aussi à dater ce texte de la période de la royauté israélite. Asher est décrit comme fournissant des produits alimentaires royaux. Finalement, la sentence sur Nephtali n'offre pas

d'indices de datation. Le groupe y est simplement présenté comme un groupe d'éleveurs difficilement contrôlable.

Ainsi les indications fournies par les sentences individuelles concordent. Elles permettent toutes de situer Gn 49,13-17.19-21 durant la période de prospérité du royaume du Nord qui caractérise le règne des Omrides[204]. Le royaume bénéficie alors d'une large zone d'influence allant de Dan au nord à Gad au sud-est. Il est également en mesure de prélever taxes et corvées dans les plaines issakarites et ashérites. Quant au commerce, il se développe notamment par les voies maritimes.

Le regard porté sur les groupes mentionnés montre que ces sentences émanent du pouvoir royal. Les zones frontières sont encouragées à défendre le territoire, les impôts et les corvées sont vus d'un bon oeil. On peut donc penser qu'avant d'être intégré dans les "bénédictions de Jacob" Gn 49,13-17.19-21 constituait une liste de groupes liés au royaume d'Israël. Cependant ces groupes ne faisaient pas partie du noyau dur du royaume, situé dans la montagne d'Ephraim ainsi qu'en moyenne transjordanie. La royauté de Samarie exerçait donc sur ces entités galiléennes et sud transjordaniennes un contrôle moins direct que sur ses régions centrales. L'ensemble des sentences sur les petites tribus peut donc être lu comme une liste de groupes sous influence du royaume du Nord.

---

204 Les historiens d'Israël s'accordent à penser que l'époque omride fut relativement prospère. Voir notamment Bright (1972$^2$) *History*, 236-241; Timm (1982) *Dynastie Omri*; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol.2, 260-274; Hayes et Miller (éd.) (1986) *History*, 399-408; Thompson (1992) *Early History*, 412-415; Hoppe (1992) «Israel», 563-564; Ahlström (1993) *History*, 569-606; Soggin (1993) *Introduction*, 212-221; Knauf (1994) *Umwelt*, 122-123.

## 2.5. La tribu de Joseph (Gn 49,22-26)

Les versets sur Joseph constituent, après ceux qui concernent Juda, le second passage clé des sentences tribales de Jacob. Cet ensemble est même légèrement plus long que celui de Juda. Il se distingue ainsi nettement des brefs *logia* consacrés aux autres tribus du nord. En outre, comme pour le passage sur Juda, le ton des versets 22-26 est très laudatif. Il s'agit même du seul cas où la tribu est explicitement bénie (voir la série de בְּרָכֹת des versets 25-26) conformément au résumé du testament de Jacob présent dans le cadre rédactionnel du verset 28b "il les bénit chacun selon sa bénédiction (כְּבִרְכָתוֹ)".
Comme le font remarquer nombre d'exégètes, ces cinq versets peuvent être répartis en trois sections distinctes. Le verset 22 ouvre l'ensemble par une métaphore (animale ou végétale ?) conforme à ce que l'on considère généralement comme le genre littéraire "sentences tribales"[1]. On retrouve des exemples de ces métaphores aux versets 9. 14-15. 17. 21. 27. Les versets 23-24a forment une unité centrée sur une thématique de type guerrier et marqué par le motif de l'arc et des archers. Finalement les versets 24b-26 mentionnent une série de bénédictions destinées à Joseph et comportent plusieurs références à la divinité (spécialement 24b-25a) unique en Gn 49,3-27. Ces versets se caractérisent en outre par une série de parallèles littéraires directs avec la sentence sur Joseph dans le testament de Moïse en Dt 33,13-17.

### 2.5.1. Gn 49,22

22 בֵּן (פֹּרָתTM) פָּרֹת יוֹסֵף

בֵּן (פֹּרָתTM) פָּרֹת עֲלֵי־עָיִן

בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי־(שׁוּר:TM)שׁוֹר:

*«Joseph est un fils de vaches, un fils de vaches près d'une source. Les filles (de vaches) ont marché vers le taureau»*

1 Cf. p.15 ss.

Le premier verset de la sentence sur Joseph présente des difficultés considérables, liées à la fois à l'établissement du texte[2] et à sa traduction. Ces difficultés sont telles que les exégètes ne savent pas s'ils sont en présence d'une métaphore végétale ou animale. Le débat se concentre notamment sur la signification de בֵּן פֹּרָת ainsi que sur celle de בָּנוֹת צָעֲדָה[3].

## *Interprétation végétale*

Les tenants d'une interprétation végétale de ce verset font dériver פֹּרָת de la racine פרה "porter du fruit". A part quelques traductions anciennes qui, à partir de cette racine, comprennent 22aα dans le sens que Joseph est un fils בֵּן "qui a grandi"[4], ce vocable est le plus souvent interprété comme un participe féminin singulier exceptionnel de פֹּרִיָּה (forme régulière פֹּרָה) "ce qui porte du fruit, portant du fruit"[5]. Comme פֹּרִיָּה est utilisé trois fois sur quatre dans l'expression גֶּפֶן פֹּרִיָּה "vigne portant du fruit" et une fois de manière absolue pour désigner un arbre fruitier[6], פֹּרָת a alors été compris soit dans ce dernier sens général, soit comme une désignation spécifique de la vigne[7]. La traduction de 22aα qui en découle est alors "Joseph est un fils de fruitier" ce qui selon le sens précis que l'on donne à בֵּן peut soit désigner l'arbre entier en tant que membre de son espèce, soit une de ses branches, soit encore un de ses fruits[8]. La vocalisation בֵּן,

2 Certaines conjectures par trop improbables doivent être *a priori* rejetées. Notamment celle qui consiste à supprimer l'un des deux בן פרת (cf. BHS, Procksch (1924[2&3]) *Genesis*).

3 Pour un état de la recherche récente, cf. Neef (1995) *Ephraim*, 113-120.

4 On peut penser que la LXX (υἱὸς ηὐξημένος), la Vulgate (*filius accrescens*) et le premier בן פרת de TO (ברי דיסגי mon fils sera nombreux) lisent פרת comme un part. masculin sg ou éventuellement comme un nom fém. (-> "fils de la croissance"). La racine פרה dans le sens de "avoir grandi" peut s'expliquer par le fait que l'état adulte est le seul à permettre de porter du fruit. Voir aussi Gn 1,22.28 (Wevers (1993) *Notes*, 831; Rösel (1995) «Interpretation», 67).

5 Le type de formation גֹּלִיָּה pour le participe féminin singulier Qal des ל"ה est bien attesté dans les textes poétiques (cf. Joüon §79p). En outre, le part. fém. sg. Qal de פרה n'apparaît que sous la forme פֹּרִיָּה (cf. Es 17,6; 32,12; Ez 19,10; Ps 128,3).

6 Es 17,6 cf. HALAT.

7 TO, TN, TPsJ lisent le second בן פרת de Gn 49,22 dans un tel sens végétal (cf. les explications de Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onqelos*, 301). Parmi les modernes, ce type d'interpréation est largement répandue. Notamment TOB; BJ; Pléiade; Osty; Segond; Darby; NewEB; KJV; NRSV; Zürcher; Lutherbibel; NEB; BDB; Keil (1861) *Genesis*; Delitzsch (1887) *Genesis*; Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Procksch (1924[2&3]) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 33-34; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 21-22; Caquot (1980) «Ben Porat», 46-48; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*; Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 151; Neef (1995) *Ephraim*, 113-120; Soggin (1997) *Genesis*. De la même étymologie, Pehlke (1985) *Genesis 49*, 216-218 lit "son of fruitfulness".

8 Pour cette dernière interprétation, Seebass (1984) «Stämmesprüche», 334.

au lieu de l'état construit בֶּן־ que l'on attendrait[9], ne nécessite pas une correction de la vocalisation massorétique[10], car ce בֵּן atypique peut s'expliquer par des raisons métriques[11] ou alors par une vocalisation longue de l'état construit, similaire à ce que l'on trouve pour שֵׁם[12].

Tout en se basant sur une analyse différente de l'expression בֵּן פֹּרָת, quelques exégètes y discernent également une métaphore végétale[13]. Sur la base de termes sémitiques similaires, ainsi que sur celle d'une occurrence incertaine en hébreu biblique (Es 44,4), בן est lu comme la désignation d'une espèce végétale (le peuplier ou le tamaris)[14]. Quant à פרת, il indiquerait la provenance du dit végétal et devrait être pris dans le sens de "Euphrate", ce qui ne nécessite pas forcément de revocaliser le TM en פְּרָת[15]. Cette proposition assez peu vraisemblable n'a guère été suivie.

Quoi qu'il en soit, la fin du verset 22a convient bien au motif végétal puisque la plante est localisée עֲלֵי־עָיִן "sur (ou vers) une source"[16]. Ce demi-verset

---

9 פֹּרָת ne peut pas être un épithète de בֵּן (ce qui permettrait une traduction du type "un fils vigne" [= une jeune vigne] ou "un fils vache" selon la nature de la métaphore), puisque les genres ne concordent pas. Quant à la solution préconisée par Caquot (1980) «Ben Porat», 48 elle n'est guère satisfaisante. Il propose de lire le Joseph de 22a comme un vocatif et בֵּן פֹּרָת comme une phrase nominale obtenant ainsi le sens "Un fils est une plante féconde, ô Joseph».

10 Contrairement à ce que propose BHS, Dillmann (1882⁴) *Genesis*.

11 Cf. notamment Skinner (1910) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Neef (1995) *Ephraim*, 114.

12 Cette analyse semble remonter à Tuch (1838) *Genesis*, 586 elle a souvent été reprise (récemment par Hamilton (1995) *Genesis*). Caquot (1980) «Ben Porat», 47, n.3 conteste cette approche en faisant remarquer que les exemples utilisés par Tuch pour justifier que שֵׁם puisse être un état construit (Gn 4,26; 12,8) ne sont pas pertinents. S'il est vrai que dans les deux cas cités par Tuch l'expression קרא בְּשֵׁם יהוה n'implique pas forcément un état construit («invoquer selon le nom "Yhwh"» plutôt que «le nom de Yhwh»), on connaît d'autres cas où שֵׁם exprime évidemment un état construit. Voir Joüon §96Eb et comparer Gn 4,17bß וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ: «il appela la ville selon *le nom de son fils* Hénok» et Gn 16,15b וַיִּקְרָא אַבְרָם שֶׁם־בְּנוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָה הָגָר יִשְׁמָעֵאל: «Abram appela *le nom de son fils* - qu'avait enfanté Hagar - Ismaël».

13 Voir Allegro (1952) «Possible Mesopotamian Background» et Emerton (1968) «Some Difficult Words», 91-93.

14 Les deux auteurs mentionnés note précédente invoquent l'akkadien *bīnu*, le syriaque בינא et l'arabe *bânun* (voir aussi la note de la BHS). En ce qui concerne la variante d'Es 44,4, elle reste discutable (voir l'analyse chez Elliger (1978) *Deuterojesaja*, vol. 1, 363-364. Aussi Westermann (1966) *Jesaja*; BHS).

15 Emerton (1968) «Some Difficult Words», 92 et Albright (1973) «From the Patriarchs», 27, font notamment remarquer l'existence à Qoumran et en grec d'une orthographe appuyant la vocalisation du TM (on trouve פורת pour Euphrate dans l'Apocryphon de la Genèse et dans le rouleau de la Guerre). Signalons qu'Albright n'adopte pas la métaphore végétale, mais comprend בֵּן פֹּרָת dans le sens de "fils de l'Euphrate". Il voit en outre dans le בנות de 22b une référence à des camps de nomades *nawôt* attaquant le mur qu'avait construit l'Egypte au 2ème millénaire pour se protéger des invasions.

16 LXX et Vulgate présentent un texte très différent du TM. La LXX lit 22aß "un fils qui a grandi, objet de jalousie" υἱὸς ηὐξημένος ζηλωτός et la Vulgate "un fils qui a grandi et de

développerait alors une symbolique d'opulence en faveur de Joseph puisque l'image qu'il décrirait serait celle d'une plante favorisée par sa situation idéale proche d'un point d'eau. Une lecture végétale de 22a est donc tout à fait envisageable.

Par contre le verset 22b résiste davantage à une telle interprétation. La grande majorité des savants partisans de l'option végétale ne prennent pas בָּנוֹת dans son sens littéral de "filles" - lequel empêcherait de lire 22b comme la suite logique de 22a -[17] mais y voient une référence aux branches, aux pousses ou aux racines de la plante de 22a. Le verbe צָעֲדָה est censé alors exprimer l'avance (ou l'ascension) de ces émergences végétales en direction du (ou sur le) mur עֲלֵי־שׁוּר mentionné à la fin du verset[18]. Le fait qu'un verbe (ici צָעֲדָה) ait un sujet au pluriel (בָּנוֹת), alors que formellement il s'agit d'un accompli 3ème féminin singulier, n'est pas rare et ne pose pas de problème d'un point de vue grammatical[19]. Par contre, plusieurs autres éléments rendent cette lecture de 22b invraisemblable. D'une part, il est difficile d'admettre que בָּנוֹת puisse décrire des éléments d'une plante, car en hébreu biblique בֵּן et בַּת se rapportent toujours à des êtres vivants appartenant au monde divin, humain ou animal[20]. La vie

bel aspect" *filius adcrescens et decorus aspectu.* Il est possible que les deux traductions lisent עין à partir de son sens lié au regard et à l'oeuil, Neef (1995) *Ephraim*, 117 pense que LXX a rapproche עין de l'usage en 1 S 18,9 † de la racine où elle signifie "regarder avec soupçon".

17 Cependant Caquot (1980) «Ben Porat», 52 traduit 22b par "des filles (sont) une (plante) grimpant sur un mur". Il analyse צָעֲדָה comme un hapax désignant une végétation rampante. L'image de plante rampante symbolisant les filles (22b) s'opposerait à celle de la plante féconde symbolisant le fils (22a). A l'image de certains textes du judaïsme postbiblique, ce verset chercherait à affirmer la supériorité masculine dans le lignage familial. L'opinion de Caquot n'est guère vraisemblable. Seebass (1984) «Stämmesprüche», 334 voit dans cette deuxième partie de verset une description festive de filles marchant en rond.

18 Pour cette interprétation classique, cf. les auteurs et traductions modernes cités n.7 (excepté Procksch, Caquot [cf. n. précédente], Skinner et Soggin [ces deux derniers préfèrent ne pas traduire 22b jugé trop obscur]). Procksch corrige le TM pour lire בַּנָּוֶה "dans le pâturage" au lieu de בנות (pour cette conjecture, cf. aussi n.48 p.195). Allegro (1952) «Possible Mesopotamian Background», 251, voit en בנות une mauvaise vocalisation du singulier "fille" (akk *bintu*), traduit צָעֲדָה "soupirer" et voit dans cette fille soupirant une métaphore pour l'arbre.

19 Il peut s'agir d'un singulier distributif (c'est assez courant cf. Joüon §42f. 150g-h; GesK 145k. Solution adoptée par Westermann (1982) *Genesis 37-50*) ou d'une forme de 3ème féminin pluriel semblable à ce que l'on trouve en araméen (cf. Bauer et Leander (1922) *Historische Grammatik*, 315.357; Lambert et Weil (1972²) *Traité*, 243-244. C'est la solution adoptée par Zobel (1965) *Stammesspruch*, 21, n.110. Voir aussi les remarques de GesK §44m et Neef (1995) *Ephraim*, 119). Les exemples de formes קָטְלָה pour exprimer le 3ème f. pluriel ne manquent pas bien qu'ils soient souvent traités comme *Ketiv-Qeré* pour קָטְלוּ. Voir notamment Jr 48,41; 1 S 4,15; Dt 21,7; Jos 15,4; etc...

20 HALAT n'atteste aucun usage "végétal" de ces deux vocables. Même dans les usages particuliers comme ceux où ces termes désignent des membres de groupes (בֶּן־חֲכָמִים "un sage") des catégories (בֶּן־מָוֶת "criminel") ou expriment l'âge, ce sont toujours des êtres vivants non végétaux auxquels ils font référence.

végétale était probablement perçue de manière trop différente pour que des termes comme fils ou filles lui soient appliqués. D'autre part, la lecture de la racine צעד pour la croissance végétale est elle aussi invraisemblable. En effet, les usages de ce verbe en hébreu montrent qu'il ne décrit pas de manière générale un mouvement mais qu'il est lié au fait de marcher, c'est-à-dire de faire des pas (צַעַד - צְעָדָה), un mode de déplacement peu coutumier du monde de la flore[21].

Il faut encore ajouter aux éléments vus précédemment le fait qu'une métaphore végétale est assez surprenante en Gn 49. Ni dans ce chapitre, ni dans les autres collections de sentences tribales, on ne trouve la comparaison d'une tribu d'Israël avec une plante. Bien que cet argument se développe par la négative, il permet d'appuyer les remarques philologiques sur l'impossibilité de traduire בָּנוֹת צָעֲדָה par une métaphore végétale et nous conduit à abandonner une telle interprétation de Gn 49,22. Dès lors, l'option la plus vraisemblable consiste à voir plutôt dans ce verset 22 une métaphore animale.

## *Interprétation animale*

Ici encore nous nous trouvons devant une alternative : Joseph est-il comparé à un âne sauvage ou à un bovidé[22].

### *a. Un onagre*

La première possibilité se rencontre aujourd'hui assez couramment parmi les exégètes d'Outre Atlantique[23]. פֹּרָת est pris pour une forme féminine avec terminaison ָת - (archaïsante) du masculin פֶּרֶא "onagre", "âne sauvage", une

---

21 Outre Gn 49,22, on trouve 7 occurrences du verbe צעד dans la BH et une dans Siracide. Dans la plupart de ces occurrences le sens est très clairement celui de la marche. En Jg 5,4 et Ps 68,8 lorsque Yhwh צעד la terre tremble (certainement sous le choc de ses pas). En Jr 10,5 les idoles sont semblables à un épouvantail qui doit être porté נשׂא, car il ne peut pas צעד (la clé de la métaphore porte précisément sur le fait que l'épouvantail ne peut pas se déplacer en marchant comme l'homme auquel pourtant il ressemble). En 2 S 6,13 on trouve le passage צָעֲדוּ נֹשְׂאֵי אֲרוֹן־יְהוָה שִׁשָּׁה צְעָדִים "les porteurs de l'arche de Yhwh marchèrent צעד 6 pas צעדים". Siracide 9,13 comporte l'expression בין פחים תצעד (cité de Lévi (1951[2]) *Hebrew Text*) "tu marcheras entre les pièges". laquelle suppose une progression avec le risque de tomber dans une souricière à chaque pas. En Ha 3,12 Yhwh marche au combat, en Pr 7,8 un homme marche sur un chemin et en Jb 18,14 (seul Hif'il de צעד) on fait marcher le méchant. On ajoutera à cela que les racines ougaritiques et arabes ne permettent pas d'infirmer le sens de marcher.

22 On peut encore mentionner la conjecture difficilement admissible de Ball (1896) *Genesis*, qui lit אַיָּלָה "biche" à la place de פרת, supposant une inversion de la métaphore avec le v.21.

23 Gevirtz (1975) «Of Patriarchs», 35-49 a largement développé une idée de Speiser (1964) *Genesis* qui se basait lui-même sur une observation de Ehrlich (1908) *Randglossen*, 250 sur l'expression בנות צעדה (voir plus bas). Cette opinion est suivie par Vawter (1977) *Genesis*; Sarna (1989) *Genesis*; Rendsburg (1992) «Israelian Hebrew Features», 167; Hamilton (1995) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50.*

solution *a priori* tout à fait plausible. Quant au בָּנוֹת צָעֲדָה de 22b, il est rapproché de l'expression arabe *banât ṣa'dat*. Littéralement *banât ṣa'dat* signifie "fille d'ânesse", mais en arabe l'expression est utilisée pour le pluriel d'onagre, qu'il soit masculin ou féminin[24]. En outre, cette expression peut être rapprochée de l'hébreu בְּנוֹת יַעֲנָה "filles d'autruches" c'est-à-dire "autruches (pluriel)"[25]. Bien que ce rapprochement avec l'expression arabe puisse paraître séduisant, il pose problème à cause du caractère pluriel de celle-ci. En effet, ce pluriel empêche de voir en 22b le parallèle exact de 22aß - puisque le fils d'ânesse singulier (בֵּן פֹּרָת) ne peut pas être identifié aux onagres pluriels (בָּנוֹת צָעֲדָה) de 22b. Or, pour pouvoir contester le sens grammaticalement cohérent et bien attesté en hébreu classique de בָּנוֹת צָעֲדָה "des filles marchent" au profit d'un rapprochement avec une expression arabe moderne rare et non attestée dans les langues sémitiques anciennes, il faudrait au moins que le parallélisme des deux hémistiches soit exact. C'est afin de contourner cette difficulté que Gevirtz a défendu l'idée qu'un בן aurait été omis par ellipse au début de 22b, après les deux בן qui ouvrent 22aα et 22aß. Il faudrait alors traduire le verset 22 par «Joseph est un fils d'ânesse, un fils d'ânesse vers une source, (un fils) d'onagres vers un mur». On peut certes trouver quelques exemples de ce type d'ellipse[26], mais la tournure qui en résulterait בֶּן־בָּנוֹת צָעֲדָה serait extrêmement redondante. En outre, une telle tournure "fils (ou fille) de fils (ou fille[s]) d'un terme définissant une espèce" n'apparaît à ma connaissance jamais dans la Bible hébraïque. Ceci n'a guère de quoi surprendre, puisque comme avec l'expression בְּנוֹת יַעֲנָה le singulier s'obtient simplement en mettant le premier membre au singulier (בַּת הַיַּעֲנָה "une autruche"[27]).
Une interprétation comprenant le verset 22 comme une métaphore comparant Joseph à un âne reste donc assez difficile.

*b. Un taureau*

Il convient donc, à la suite de plusieurs exégètes[28], d'interpréter ce verset comme une métaphore bovine. Dans cette optique les formes פֹּרָת de 22a doivent être rapprochés du terme פָּרָה "vache". Il n'est pas nécessaire pour autant de corriger le TM puisque l'existence d'une forme de ce vocable avec une terminaison

---

24 Cf. de Bibierstein Kazimirski (1960) *Dictionnaire.*

25 Cf. Ehrlich (1908) *Randglossen*, 250 et Gevirtz (1975) «Of Patriarchs», 37. בְּנוֹת יַעֲנָה figure en Es 13,21; 34,13; 43,20; Jr 50,39; Mi 1,8; Job 30,29. יַעֲנָה n'est jamais attesté seul.

26 Watson (1995³) *Classical Hebrew Poetry*, 155 qui ici suit Gevirtz (1975) «Of Patriarchs», 40-41 en mentionne.

27 Lv 11,16; Dt 14,15.

28 Pour les principaux, cf. Zimmern (1892) «Jacobssegen», 165-166; Gunkel (1910³) *Genesis*; Gry (1917) «La bénédiction», 508-513; Dhorme (1931) *La poésie biblique*, 103; Vawter (1955) «Canaanite Background», 7-9; Coppens (1957) «La bénédiction», 100-101; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 249; Salo (1968) «Joseph»; Dahood (1970) «Hebrew-Ugaritic Lexicography», 401; Testa (1973) «La formazione», 174-176; de Geus (1976) *Tribes*, 90.

féminine ָת- exceptionnelle - ne peut être exclue surtout en contexte poétique. L'akkadien *purtu* et l'ougaritique *prt* qui ont un sens voisin ont fréquemment été invoqués à l'appui de cette graphie[29]. On ajoutera que פָּרָה apparaît à deux reprises pour symboliser tout ou partie de l'Israël du nord (Am 4,1 et Os 4,16).
Cependant, une autre solution peut aussi être envisagée. Elle suppose certes une modification de la vocalisation du פֹּרָת massorétique, mais permet de le rattacher à un terme hébreu bien attesté, sans avoir à recourir à des développements étymologiques incertains. En effet, פרת peut être lu comme le féminin pluriel régulier (vocalisation défective פָּרֹת) de פָּרָה "vache". A l'appui de cette proposition, on peut rappeler tout d'abord que la vocalisation massorétique erronée se conforme logiquement à la lecture végétale reçue par l'exégèse rabbinique traditionnelle de ce terme[30], elle ne remonte donc probablement pas à la prononciation originelle du vocable. En outre, la tournure qui en résulte בֵּן[31] פָּרֹת "fils (singulier) de vaches (pluriel)" n'a rien de surprenante en hébreu biblique, puisque des constructions similaires apparaissent pour désigner le petit de l'âne (בֶּן־אֲתֹנוֹת Za 9,9) et celui du buffle (בֶּן־רְאֵמִים Ps 29,6). Finalement, פָּרֹת lu comme pluriel pourrait constituer une allusion à l'épisode où Joseph interprète le rêve au cours duquel le Pharaon voit deux fois sept vaches פָּרוֹת. Le terme פָּרָה est relativement rare dans la Bible hébraïque, or sur ses 25 occurrences, 11 apparaissent en Gn 41, les autres se répartissant entre Nb 19 (la vache rousse 5 fois), 1 S 6 (4 fois) et Gn 32,16; Es 11,7; Am 4,1; Os 4,16; Job 21,10. De plus, la lecture défective פָּרֹת est utilisée par Joseph lorsqu'il parle des bonnes vaches (41,26)[32], alors que le narrateur, Pharaon et Joseph, parlant des mauvaise vaches emploient la *lectio plene* פָּרוֹת (Gn 41,2-4.18-20.27).
Cette lecture de פרת comme un pluriel qui invite à lire Gn 49,22a comme une allusion au cycle de Joseph permet de comprendre ce verset de la manière suivante. Au sens obvie, Joseph y est décrit comme un "fils de vaches" - ce qui est une désignation classique pour le nord éphraimite[33] - mais simultanément l'usage de cette tournure rappelle l'épisode de Gn 41, où en interprétant correctement le rêve bovin du Pharaon, Joseph accède à son statut définitif de gouverneur d'Égypte. En ce sens, il peut donc être considéré comme celui qui

---

29 Cf. notamment, pour l'akkadien, Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 249 et pour l'ougaritique, Salo (1968) «Joseph» (Aistleitner (1974⁴) *Wörterbuch*, n°2260). On pourrait aussi invoquer le judéo araméen פַּרְתָּא "jeune vache" (cf. HALAT 904) et l'amorite *parratum* (cf. Finkel (1976) «Early Old-Babylonian Legal Document», 48, HALAT 907).

30 Vocalisation s'approche de celle d'un participe cf. *supra* p.186.

31 Pour comme état construit cf. p.186-187.

32 On peut même se demander si l'absence d'article en 41,26a שֶׁבַע פָּרֹת הַטֹּבֹת "7 bonnes vaches" (≠ 41,26b וְשֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבֹת "7 bons épis" et 41,27 וְשֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת "7 vaches malingres") ne pourrait pas s'expliquer par la volonté de faire le rapprochement avec 49,22. 𝔐 corrige 41,26. Grammaticalement, l'absence d'article sur le nom pourrait s'expliquer comme un signe d'hébreu tardif (Joüon §138c).

33 Cf. notamment Dt 33,17; Am 4,1 et Os 4,16.

émerge grâce aux vaches du rêve du Pharaon et donc symboliquement être traité de fils des vaches.

La fin de 22a ne pose pas de problème de traduction. Le bovidé est localisé près d'une source (עֲלֵי־עָיִן), il se trouve donc dans une situation agréable de repos. La symbolique qui se dégage du sens obvie du verset est favorable à Joseph : le bovin bénéficie de la prospérité. On peut cependant encore se demander si cette source ne peut pas être elle aussi lue comme une allusion au cycle de Joseph. La source d'eau bienfaisante près de laquelle se trouve le bovin pourrait être lue comme le symbole inversé de la citerne vide, (וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם "la citerne était vide, elle ne contenait pas d'eau" Gn 37, 24b), dans laquelle Joseph a été jeté par ses frères en Gn 37. Ce verset rappellerait alors symboliquement le motif central du retournement de destin marquant les premiers chapitres du cycle de Joseph.

Le verset 22b présente également d'importantes difficultés[34] parmi lesquelles, l'établissement du texte n'est pas la moindre. LXX et ɯ témoignent en effet, d'une forme textuelle très différente du TM. Le grec présente le texte υἱός μου νεώτατος πρός με ἀνάστρεψον "mon fils le plus jeune, tourne-toi vers moi" ce qui suppose probablement une *Vorlage* hébraïque בני הצע(י)ר עלי שוב voisine du ɯ בני הצעירי. Le féminin pluriel massorétique בָּנוֹת est remplacé par une adresse en style direct masculin singulier + suffixe בְּנִי "mon fils". Le verbe massorétique צָעֲדָה devient un adjectif צָעִיר "petit, le moindre", ce qui implique une correction relativement mineure ד/ר et une modification de la place du ה. Finalement la traduction grecque semble supposer un original שׁוּב ("se retourner" à l'impératif) au lieu du massorétique שׁוּר, quoiqu'il puisse aussi s'agir d'une traduction assez libre du même original que le TM (√שׁור signifiant "regarder attentivement"). Il est difficile de savoir laquelle des formes textuelles massorétique ou grecque dépend de l'autre, d'ailleurs personne ne tranche[35]. Il est vrai qu'aucune des deux leçons n'est clairement facilitante. Quoi qu'il en soit la forme textuelle grecque est sous-jacente à l'interprétation patristique chrétienne ancienne[36], alors que la leçon massorétique caractérise l'interprétation juive traditionnelle[37], ainsi que la traduction latine de la Vulgate[38]. Puisqu'il faut bien choisir, nous traduisons le TM de ce verset 22b, sans pour autant exclure la leçon samaritaine et grecque. Cette dernière fait clairement référence au contexte

---

34 Gunkel (1910³) *Genesis* par exemple préfère ne pas traduire.

35 Les études du texte grec se bornent à constater les différences. Cf. Harl *et al.* (éd.) (1986) *Genèse*, 312-313; Wevers (1993) *Notes*, 831-832; Rösel (1995) «Interpretation», 67; Macuch (1995) «Hermeneutical Divergencies», 374 (cet auteur défend l'antériorité du TM au nom de sa plus grande difficulté). Etonnamment, BHS et Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*, ne signalent pas cette variante. Les commentaires choisissent généralement de travailler le TM sans guère justifier ce choix.

36 Par exemple pour la l'interprétation d'Hippolyte de Rome, cf. Brière *et al.* (éd.) (1954) *Hippolyte de Rome*, 100-105.

37 Cf. n.41.

38 *filiae discurrerunt super murum*

narratif du cycle de Joseph dans lequel s'inscrit Gn 49. Elle peut donc fort bien être vue comme la suite logique des allusions à Gn 37 et 41 décelée en 49,22a en dépit du fait qu'en s'écartant du langage métaphorique qui caractérise le premier demi-verset elle provoque une rupture.

La leçon massorétique sous sa forme actuelle peut littéralement être traduite "les filles marchent sur un mur". Nous avons vu d'une part que le problème grammatical posé par le verbe צָעֲדָה singulier avec sujet pluriel (בָּנוֹת) n'est pas insurmontable[39] et d'autre part que le sens de ce verbe est lié au déplacement par la marche[40]. Cette traduction littérale a inspiré aux Targoums et Midrashs un épisode non biblique de la vie de Joseph durant lequel celui-ci aurait été acclamé par les filles d'Égypte[41]. Cette lecture littérale de 22b n'est guère crédible, d'une part parce que le motif de la marche de filles sur le mur n'a pas de sens s'il ne peut être rattaché à un épisode de la vie de Joseph raconté au préalable et d'autre part parce qu'il s'écarte abruptement de la métaphore présente en 22a.

Il faut donc se demander si, comme l'ont suggéré plusieurs exégètes[42], il ne convient pas de corriger la vocalisation du massorétique שׁוּר en שׁוֹר "taureau" afin de retrouver en 22b une métaphore bovine. Le sens obvie de l'hémistiche 22b devient alors limpide. Les בָּנוֹת filles ne sont pas des êtres humains, car après les deux בן פרת de 22a, 22b sous entend forcément qu'il s'agit de בְּנוֹת פָּרֹת "filles de vaches". Celles-ci marchent alors vers le taureau (שׁוֹר) qui fonctionne alors comme synonyme de בֵּן פֹּרָת[43]. Le sens obvie de 22b est donc celui d'un taureau vers lequel marchent des femelles. Il se dégage donc de l'hémistiche une symbolique de fécondité. Le pluriel בָּנוֹת ne doit pas surprendre puisque le bovin est "polygame".

Il a été objecté[44] à la correction שׁוּר/שׁוֹר qu'un prétendu parallélisme synonymique de forme ab//a'b' entre 22aß et 22b serait rompu puisque עֲלֵי־עָיִן (a) ne peut faire pendant à עֲלֵי־שׁוּר (a'). Un parallélisme entre une source et un mur bien qu'un peu surprenant a au moins l'avantage de mettre en relation deux lieux

39 Cf. n.19 p.189.

40 Cf. n.21 p.189.

41 Le TPsJ présente le texte suivant "Et lorsqu'on t'acclamait, les filles des princes marchaient sur les murailles et lançaient devant toi des bracelets et des colliers en or pour que tu lèves les yeux vers elles" (traduction Le Déaut (1978) *Targum du Pentateuque*, vol.1, 445). Un motif similaire apparaît en TN; Midrash Rabba 98,18; Joseph et Aseneth VII, 3-4; Rachi [cf. aussi les remarques de Caquot (1980) «Ben Porat», 48-49]). La tradition, attestée notamment par le TO, tendant à identifier les בנות aux filles de Manassé découle elle aussi d'une exégèse de Gn 49,22 TM (cf. Grossfeld (1988) *Targum Onqelos*, 170, n.55).

42 Notamment Zimmern (1892) «Jacobssegen», 165-166; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Dhorme (1931) *La poésie biblique*, 103; Vawter (1955) «Canaanite Background», 7; Coppens (1957) «La bénédiction», 100-101; Tournay (1958) «Le Psaume», 197; Salo (1968) «Joseph»; Testa (1973) «La formazione», 175.

43 Pour une analyse du champ sémantique de פר et שור, cf. Péter (1975) «פר».

44 Cf. Gevirtz (1975) «Of Patriarchs», 35.41-42; Caquot (1980) «Ben Porat», 52.

géographiques[45]. Cette objection n'est cependant pas déterminante. En effet, il est peu vraisemblable que nous nous trouvions en présence d'hémistiches strictement parallèles, puisqu'il faudrait alors retrouver un parallélisme entre les premiers membres des deux demi-vers, à savoir le singulier בֵּן פֹּרָת (b) et le pluriel בָּנוֹת צָעֲדָה (b') ce qui, nous l'avons vu, est extrêmement problématique[46]. Il est donc préférable de lire 22aß et 22b comme deux hémistiches dont le rapport est plutôt consécutif. Le premier terme décrit un animal près d'une source, alors que le second introduit un élément nouveau en mentionnant l'approche de ses compagnes. Les deux membres sont dès lors organisés selon une structure en terrasses inversées où le premier terme du premier vers est repris par le second du deuxième vers. Le bovin situé quelque part en 22aß devient le lieu de destination en 22b[47].
Au niveau de la structure du verset, il faut encore ajouter que 22aα doit être vu comme le titre général de ce qui va être précisé en 22aß et 22b. Cet élément de titre (22aα) בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף "fils de vaches Joseph" n'est pas sans rappeler la construction similaire figurant en tête du verset 9 sur Juda, le גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה "jeune lion Juda".
Maintenant que le sens obvie de la métaphore présentée dans cette dernière partie de verset apparaît clairement, on peut remarquer que le motif de la fécondité qui y figure complète bien celui du bien-être présent en 22aß. Ici encore, on peut déceler une possible allusion au cycle de Joseph, spécialement à Gn 41, puisque dans ce texte aussi c'est juste après que le bien-être matériel ait été assuré (Gn 41,37-44.46-49) que Joseph prend femme et s'assure une importante descendance (Gn 41,45.50; 48,5-6). En outre, le motif symbolique de la multiplicité des filles se dirigeant vers le taureau en 49,22b pourrait aussi faire référence au succès involontaire de Joseph auprès de la femme de Potiphar en Gn 39.
Nous pouvons constater qu'une modification mineure de la vocalisation massorétique (שׁוּר->שׁוֹר) permet de rendre à ce verset un sens parfaitement cohérent. Il est donc superflu de corriger de manière plus importante le TM comme le font pourtant la plupart des partisans d'une interprétation bovine de cette métaphore. On rejettera notamment les diverses corrections de בָּנוֹת, que se

---

45 On peut d'ailleurs se demander si la vocalisation massorétique ne pourrait pas précisément s'expliquer par la méprise sur le parallélisme. Signalons que certains supposent un sens différent pour שׁוּר. Allegro (1952) «Possible Mesopotamian Background», y discerne le sens de "jardin" (à partir du Sumérien et de l'hébreu שׁוּרָה) alors que Speiser (1964) *Genesis*, le traduit par "hillside".

46 Pour les difficultés rencontrées par ceux qui veulent tirer un parallèle synonymique entre ces deux membres, voir notre discussion à propos de la métaphore végétale et à propos de celle de l'onagre.

47 Le schéma en terrasses est bien connu, c'est généralement le second membre du premier vers qui est repris par le premier du deuxième vers (cf. Watson (1995[3]) *Classical Hebrew Poetry*, 208-212), selon le schéma $^{x\ a}$ / $_{a\ z}$. Ici le shéma est au contraire $^{a}$ -> $^{x}$ / $_{z}$ -> $_{a}$.

soit en בְּנָוֶה(sg.)/ בַּנּוֹת(pl.) “dans le(s) pâturage(s)”[48], en בנת “créature”[49], en בני “fils”[50] ou encore en בנית[51]. On refusera également d’interpréter עלי à partir de l’ougaritique au sens de “fils” ou “mon fils”[52], ou de corriger l’ordre des mots de ce verset[53].

## *Allusions aux récits de la Genèse*

Nous avons lu plusieurs aspects de ce verset comme des allusions au cycle de Joseph. Les vaches, dont Joseph est fils (בֵּן פֹּרָת), renvoient à celles de Gn 41, qui en traversant le rêve du Pharaon permettent à Joseph de devenir un homme puissant et prospère (un taureau près d’une source). La mention de la source עָיִן fait penser au renversement de destin qui finalement fait émerger Joseph de la fosse vide où l’avaient mis ses frères. De plus les filles marchant vers le taureau font également référence à la fécondité du mariage de Joseph, voire à sa conquête féminine de Gn 39.
On pourrait objecter que ces allusions ou références ne sautent pas aux yeux, ce qui peut difficilement être contesté, tant il est vrai que presque aucun exégète ne les avait jusqu’alors signalées. Cependant, l’objection ne tient pas si l’on prend en compte le genre littéraire de ce passage qui en tant que texte poétique et symbolique présente naturellement - et volontairement - des allusions voilées. A cela s’ajoutent les problèmes strictement linguistiques qui, en empêchant une traduction aisément assurée, brouillent les cartes. Finalement, il est probable que le présupposé abondamment répandu que les sentences de Gn 49 étaient originellement indépendantes les unes des autres et séparées de leur contexte narratif est en grande partie responsable de ce que les modernes ne cherchent pas à y voir d’allusions aux récits antérieurs. Or l’exégèse sérieuse d’un texte qui se présente narrativement comme un message d’un père mourant à ses fils se doit

---

48 Ainsi Coppens (1957) «La bénédiction», 101 traduit en rattachant עין à 22b “- Une fontaine jaillit (צעדה) au milieu des prairies, - mon fils est un taureau”. Testa (1973) «La formazione», 202 traduit plus sobrement “tra i pascoli saltella il figlio del Toro” (dans le pâturage sautille le fils du taureau).

49 Salo (1968) «Joseph», y voit un motif mythologique. Il part de l’ougaritique *bnt* “créature” et lit צעדה comme participe féminin “celle qui marche” en référence à Athirat. Sa traduction de 22b est “Geschöpf derer, die schreitet an der Seite des Stieres”

50 Vawter (1955) «Canaanite Background», 7-9 suit la Vorlage LXX pour la première partie de 22b (בני צעירי) alors que pour שׁוּר il suit les consonnes du TM et ne le lit pas comme un impératif. Il traduit donc “The sons of my youth are young bulls”.

51 La solution de Gry (1917) «La bénédiction», 510-511 est particulièrement surprenante, puisqu’il voit dans ce mot le chevauchement des termes בן “fils” et בית “maison”.

52 Voir les auteurs cités dans les quatre dernières notes.

53 Dhorme (1931) *La poésie biblique*, 103 est probablement l’auteur le plus proche de notre traduction, mais il ne semble pas juger possible que ce soient les vaches qui se dirigent vers le taureau. Il traduit donc “sur les génisses est monté le taureau”.

d'envisager la possibilité que des références aux narrations de la vie passée y figurent.
Quelques autres exégètes ont encore cru discerner dans ce verset des allusions à des narrations bibliques différentes. Cependant, elles renvoient à des récits qui n'ont pas de rapport direct avec Joseph et les liens littéraires relevés restent relativement ténus. Pour ces deux raisons, il est préférable d'en rester aux allusions immédiates à l'histoire de Joseph. S. Gevirtz[54] cherche à tirer un parallèle avec le récit de la naissance d'Ismaël et de l'expulsion d'Hagar en Gn 16. En effet, en 16,7 la rencontre avec l'envoyé de Yhwh se déroule près d'une source (עַיִן) sur le chemin de Shour (שׁוּר), ce que rappellerait le parallélisme עלי־עין // עלי־שׁור de Gn 49,22. En outre, pour Gevirtz, פֹּרָת est une forme féminine de פֶּרֶא "onagre", un animal auquel est comparé Ismaël en Gn 16,12. Selon lui, le rapport entre Gn 49,22 et Gn 16 s'expliquerait par d'anciens liens historiques entre les Ephraïmites et les Ismaélites du Négev[55]. J. G. Janzen semble quant à lui discerner dans ce verset une reprise du récit de la rencontre près du puits entre Jacob et Rachel, la mère de Joseph (Gn 29, 1-14)[56]. On peut supposer que c'est le motif du puits (בְּאֵר en Gn 29) et de la venue en ce lieu de la fille (בַּת Gn 29,10) de Laban qui lui permet de faire ce rapprochement relativement étonnant. Signalons que d'un point de vue strictement littéraire, le rapport avec la rencontre du serviteur d'Abraham et de Rébécca près de la source en Gn 24 est meilleur puisque qu'au contraire de Gn 29, on y trouve le terme עַיִן "source" et qu'une venue de בָּנוֹת "filles" vers ce point d'eau y est explicitement mentionnée (24,13).

## *Un logion ephraïmite ?*

Plusieurs exégètes ont jugé que פרת constituait un jeu de mots et en ont conclu que ce verset concernait originellement plutôt Ephraïm (אֶפְרַיִם ou אֶפְרָתִי) que Joseph[57]. En présupposant l'indépendance originelle du logion de son contexte narratif et en voulant corriger le TM pour en faire un texte ephraïmite, ces auteurs vont trop loin dans leurs spéculations. Cependant, ils se basent sur une observation en partie correcte. En effet, il n'est pas exclu qu'il faille voir ici une allusion à Ephraïm. Cependant, celle-ci s'explique fort bien dans un logion concernant Joseph, puisque, selon la forme finale de la Bible hébraïque, Ephraïm est non seulement un des fils de Joseph, mais aussi la tribu principale formant

---

54 Gevirtz (1975) «Of Patriarchs», 42-49.

55 On peut signaler que Gry (1917) «La bénédiction», 514-520 avait bien avant Gevirtz, cherché à rapprocher Gn 49,22 de Gn 16, en partant pourtant d'une métaphore bovine. Il concluait lui aussi à l'existence de rapports étroits joséphito-ismaélites.

56 Janzen (1993) *Abraham*, 191 commente ce verset par la remarque suivante : "The opening image (Gen. 49,22) poignantly recaptures Jacob's first sight of Rachel at the well".

57 Notamment à la suite de Zobel (1965) *Stammesspruch*, 22.

l'ensemble joséphite (cf. Gn 48)[58]. Il faut encore rappeler que la possible référence à Ephraïm peut être utilisée à la fois dans le cadre des lectures végétales et animales du verset[59].

## 2.5.2. GN 49,23-24A

23 וַיְמָרֲרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים׃

24a וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו

*«[23]Ils le rendirent amer car ils avaient tiré, ils le brimèrent les maîtres des flèches. [24a]Son arc demeura en permanence et les bras de ses mains furent agiles»*

Le contenu des versets 23-24a marque une césure importante avec l'image de bien-être bovin qui caractérisait le verset 22 puisque cette séquence traite d'un épisode belliqueux mettant en scène des archers.
Les verbes qui y figurent sont quasiment tous au mode narratif *wayyiqtol.* Cette conjugaison est tout à fait compatible avec le contexte poétique des sentences tribales, comme le montre notamment son utilisation au verset 15. Cependant l'usage qui en est fait se distingue de ce que l'on trouve au verset 15, puisque cette série antérieure de *wayyiqtol* développait harmonieusement la métaphore animale du verset 14. Ici, au contraire, la métaphore taurine est abandonnée, ce dont témoigne non seulement la rupture évidente entre l'imagerie belliqueuse de 23-24a et pacifique de 22, mais aussi le fait qu'il est peu vraisemblable qu'un bovin soit attaqué par des archers et encore moins qu'il se défende avec son arc (24a selon TM)[60]. C'est donc bien une imagerie propre au domaine de l'humain qu'utilise ce verset. Les deux pronoms suffixes 3ème masc. sg. qui, au verset 23, mentionnent celui qui subit l'oppression, renvoient donc au Joseph cité en 22, soit en tant que personne, soit en tant que tribu[61].

---

58 L'allusion pourrait aussi porter sur Ephrata (אֶפְרָתָה) le lieu de la tombe de Rachel.

59 A l'appui de la métaphore végétale, on peut invoquer Gn 41,52 où le nom d'Ephraïm est expliqué à partir de la racine פרה "porter du fruit" ainsi qu'Os 13,15 (Cf. Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 22; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Scharbert (1986) *Genesis 12-50*). Pour une métaphore animale, on peut signaler que Os 4,16-17 compare explicitement Israël-Ephraïm à une vache (פָּרָה) et Os 8,9 à un פֶּרֶא onagre (cf. Hamilton (1995) *Genesis*).

60 Rares sont ceux qui prennent 23-24a comme une image de chasse au taureau, dont on trouverait témoignage épigraphique à Ougarit (Schaeffer (1949) *Ugaritica II*, 5-18, pl. I-VII). Voir cependant Vawter (1955) «Canaanite Background», 10; Testa (1973) «La formazione», 176; Tournay (1958) «Le Psaume», 197-198; *id.* (1996) «Le Psaume», 204.

61 La possibilité que ces suffixes renvoient à la divinité paraît totalement arbitraire. Dans ce sens Caquot (1980) «Ben Porat», 53-54 et Vawter (1955) «Canaanite Background», 10.

Les trois verbes utilisés au v. 23 pour décrire le conflit dont Joseph est victime, sont relativement rares. מרר ici au Pi'el est généralement traduit par "rendre amer". Cette racine verbale peut à la fois servir à décrire une profonde tristesse, une oppression ou une violente colère[62]. Dans le contexte belliqueux de ce passage, l'amertume liée à l'oppression est la plus probable. D'ailleurs, c'est l'usage de cette racine au Pi'el en Ex 1,14 qui se rapproche le plus de ce que l'on trouve ici. Le verbe שׂטם (23b) revêt quant à lui le sens voisin de "brimer" ou "traiter en ennemi"[63].

Le sujet des verbes du verset 23 figure à la fin du verset dans l'expression בַּעֲלֵי חִצִּים. Cette construction génitivale formée d'un double pluriel signifie littéralement "maîtres des flèches". Elle désigne donc des archers. C'est à tort et en compliquant inutilement le texte qu'une partie de la tradition exégétique juive et samaritaine ancienne fait dériver חצים de חֵצִי "moitié" et y voit une référence - obscure - à ceux qui partagent (l'héritage), voire aux schismatiques[64].

Comme un double pluriel dans un groupe génitival est relativement fréquent, notamment dans le livre des Chroniques, ce type de formation a parfois été considéré comme un trait de l'hébreu tardif[65]. D'autres, cependant, se basant sur des formations similaires en Jg 5,6, en ougaritique, en phénicien et à Amarna y voient une tournure sémitique classique, voire une indication d'hébreu du nord[66]. Pour Gn 49,23b, il est donc exclu de tirer un quelconque argument de datation ou de localisation à partir de cette formation[67].

---

Présupposant l'indépendance originelle de 22 et 23-24, Westermann (1982) *Genesis 37-50,* pense notamment que "Joseph" figurait en tête du verset 23 avant d'être supprimé lors du lien avec 22.

62 Comparer son utilisation pour évoquer l'état d'esprit de quelqu'un lors de la mort d'un proche (2 R 4,27 [Qal]; Rt 1,13 [Qal]; Za 12,10 [Hi.]), pour décrire la persécution (Ex 1,14 [Pi.]) et pour justifier une attitude de colère (1 S 30,6 [Qal]). Signalons que Kutler (1984) «MAR» contre Pardee (1978) «mrr», cherche à montrer qu'en hébreu biblique, la racine peut aussi s'inscrire dans le champ sémantique du 'fort'. Il traduit, p. 112, le מרר de Gn 49,23 par "prévaloir militairement".

63 Cette signification ressort clairement des autres usages de ce verbe en Gn 27,41; 50,15; Ps 55,4; Job 16,9; 30,21 †.

64 Cf TO, Targoum ɯ (J in Tal (1980) *Samaritan Targum*); Σαμ. C'est aussi mentionné par Midrash Rabba 98,19; Rachi.

65 Voir Joüon §136o; Kropat (1909) *Syntax*, 8-11; Polzin (1976) *Late Biblical Hebrew*, 42.

66 Gevirtz (1986) «Syntax», 28-29 indique et discute les usages sémitiques parallèles. Il ne parle d'hébreu du nord que dans un article ultérieur (1987) «Asher», 160 et est suivi par Rendsburg (1992) «Israelian Hebrew Features», 168-169.

67 On peut ajouter que contrairement à ce qui se passe dans la plupart des exemples pris par Joüon §136 o, nous n'avons pas affaire ici à un simple entraînement grammatical du pluriel du *nomen regens* sur le *nomen rectum* (dont le sens est singulier). Ici, au contraire, le *nomen rectum* décrit quelque chose de pluriel (les flèches).

Le deuxième verbe du verset 23 présente la principale difficulté. וָרֹבּוּ doit être analysé comme un accompli Qal + ו de la racine רבב[68]. Dans le contexte belliqueux de ce verset, qui en outre mentionne des archers, cette racine est le plus souvent comprise dans le sens technique de “tirer (à l’arc)”, bien que sa signification principale soit “grandir”[69]. Cette interprétation est en outre appuyée par le rapprochement avec le sens II de רבה attesté en Gn 21,20 et avec *רַב III “tireur” (Jr 50,29; Pr 26,10 ?)[70].

Cependant, la plupart des exégètes modernes estiment qu’une forme *we* + *qatal* est inadéquate entre deux narratifs *wayyiqtol*. C’est notamment pour cette raison que la plupart d’entre eux corrigent soit en conjecturant וַיָּרֹבּוּ[71], soit en suivant une variante ﬞ - appuyée par plusieurs versions[72] - et en lisant וַיְרִיבֻהוּ[73]. Cette dernière forme qui doit être analysée comme un Qal narratif 3mpl. + sfx 3msg. de la racine ריב peut au Qal signifier “ils le querellent”, mais aussi “ils l’accusent” ou “ils lui font un procès”. Il faut en outre signaler que même à partir du massorétique ורבו cette racine ריב peut être envisagée[74].

D’autre part, nous rejetons comme arbitraires les conjectures plus importantes qui cherchent à retrouver un nom fonctionnant comme sujet de וַיְמָרֲרֻהוּ et parallèle du בַּעֲלֵי חִצִּים de 23b[75].

Force est de constater que le sens du verset n’est pas fondamentalement modifié, qu’on lise 23a «Ils le rendirent amer, ils tirèrent (וַיָּרֹבּוּ)» ou «Ils le rendirent amer, ils le querellèrent (וַיְרִיבֻהוּ)». Cependant, quelques remarques de critique textuelle s’imposent. D’une part, la variante ﬞ וַיְרִיבֻהוּ harmonise (temps et pronom) avec les autres verbes du verset : elle est donc clairement facilitante. De

---

68 On attendrait plutôt רַבּוּ/רֹבּוּ, mais il peut s’agir d’une forme dialectale (HAL). Il ne peut cependant pas s’agir d’un Qal passif (cf. Joüon 82 l). En outre, l’impératif pluriel qui formellement correspond à cette forme ne donne pas de sens.

69 Pour une lecture du רבב de Gn 49,23 dans le sens de “tirer”, cf. avec conjecture n.71 et pour le TM Delitzsch (1887) *Genesis*; Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Neef (1995) *Ephraim*, 120.

70 Cf. HAL; DHAB.

71 BHS; Gunkel (1910³) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 33; Westermann (1982) *Genesis 37-50.*

72 La LXX traduit 23a par εἰς ὃν διαβουλευόμενοι ἐλοιδόρουν «Par leurs délibérations, ils l’insultaient». Le verbe λοιδορέω y rend probablement l’hébreu ריב. On renverra également aux Targoums (cf. Syrén (1986) *Blessings*, 212) et à la Vulgate. On ne peut cependant pas exclure que les versions se basent sur les mêmes consonnes que le TM, mais en le lisant de la racine ריב. (cf. nos remarques n.74)

73 BHS; Ball (1896) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; Procksch (1924²&³) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 90; Hamilton (1995) *Genesis.*

74 Ainsi Rachi qui, si mon interprétation de son texte est exacte, voit à partir de la vocalisation massorétique une forme passive Pou‘al de ריב. D’un autre côté, on peut aussi penser que le TM devrait être vocalisé וָרָבוּ, ce qui supposerait un Qal 3 mpl. de ריב. C’est probablement ce que lisent les versions. Au chapitre des corrections de la vocalisation, on pourrait aussi imaginer רֹבּוֹ inf. c. avec suffixe 3msg.

75 רַבִּים “archers”; יֹרֵי בַקֶּשֶׁת/רֹבֵי קֶשֶׁת “tireurs d’arc”; ont notamment été proposés. Cf. Skinner (1910) *Genesis*; Gry (1917) «La bénédiction», 513; Horst (1930) «Gen. 49», 3.

plus, la lecture des versions anciennes à partir de la racine bien connue ריב "se quereller" plutôt que par le *hapax* רבב "tirer" peut s'expliquer par une méconnaissance des données linguistiques liées à la racine רבב. La correction en וַיָּרִבוּ est, quant à elle, purement conjecturale. Ces deux corrections sont donc difficilement admissibles. En outre, le présupposé selon lequel un *we + qatal* est inadéquat entre deux narratif est aisément contestable. En effet, s'il est vrai qu'un accompli consécutif *weqatal* n'est pas à sa place après un *wayyiqtol*[76], la succession d'un *wayyiqtol* et d'un accompli *qatal* ne pose pas de problème. L'accompli marque alors soit une action passée simultanée soit une antériorité dans le passé[77]. Ici le ו peut alors être lu dans un sens explicatif voire temporel[78]. La traduction donne alors «Ils le rendirent amer, car (lorsque) ils avaient tiré». C'est cette solution que nous retenons.

Le verset 24a présente un autre problème textuel important, car les lectures massorétique et grecque diffèrent à la fois sur l'identité de l'archer qui y est mentionné et sur le fait de savoir si celui-ci est victorieux ou défait.

Le TM présente le texte וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו, littéralement "il demeura en permanence son arc. Ils furent agiles les bras de ses mains".

La LXX présente un texte assez différent : καὶ συνετρίβη μετὰ κράτους τὰ τόξα αὐτῶν, καὶ ἐξελύθη τὰ νεῦρα βραχιόνων χειρῶν αὐτῶν, "leurs arcs furent brisés avec force et furent relâchés les nerfs des bras de leurs mains"[79].

Selon le TM, on comprend que le possesseur de l'arc et des bras (celui à qui se réfère le sfx 3msg de 24aα) est le même personnage que celui auquel renvoient les suffixes verbaux du verset 23, c'est-à-dire Joseph. Ce dernier bénéficie alors d'un retournement de situation puisque, se défendant énergiquement, il est désormais en situation favorable. Pour le texte grec, ce sont les mêmes archers que ceux du verset 23 qui possèdent l'arc de 24a. Comme celui-ci est brisé, on retrouve un retournement de situation, en leur défaveur. En dépit de leurs sens assez différents, les deux lectures laissent donc apparaître en 24a un renversement de situation favorable à Joseph qui, en 23, était attaqué. Bien que les exégètes se répartissent en majeure partie entre partisans de la lecture massorétique et grecque, tous s'accordent donc à penser que ce logion est plutôt favorable à Joseph. Ce point n'a pas lieu d'être remis en question.

---

76 Ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait exact, cf. Joüon 119 v; Neef (1995) *Ephraim*, 120.

77 L'accompli suivant un *wayyiqtol* est habituellement sur le même plan temporel Par exemple en Gn 1,5.
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה "Dieu appela la lumière jour et il appela les ténèbres nuit" (Gn 1,5).
Notamment lorsque l'accompli régit une subordonnée, l'action peut être antérieure dans le passé, c'est le cas par exemple en Gn 1,31a.
וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה «Dieu vit tout ce qu'il avait fait».

78 Cette solution se rapproche de celle proposée par le Comité de l'Alliance Biblique Universelle (Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*).

79 TO et S appuient partiellement cette version.

Pour une majorité d'exégètes, il convient de lire le TM de la manière assez littérale vue plus haut[80]. וַתֵּשֶׁב est interprété au plus simple à partir de la racine ישׁב, אֵיתָן + ב est pris comme une locution adverbiale du sens de "en permanence"[81] et וַיָּפֹזּוּ de la racine פזז est compris comme une façon de parler de l'agilité ou de la vivacité des bras[82]. En dépit du sens littéral relativement surprenant de l'expression "les bras de ses mains" (זְרֹעֵי יָדָיו), il ne semble pas nécessaire de la corriger[83].
La traduction de 24a que nous adoptons reste fidèle au sens littéral du TM. En effet, celui-ci ne pose pas de véritable difficulté[84], alors que les solutions alternatives envisagées nécessitent - nous allons le voir - le plus souvent des corrections textuelles importantes et n'aboutissent pas à des sens plus satisfaisants. Parmi ces autres lectures, figurent d'une part celles qui tout en restant proches du TM, attribuent à אֵיתָן un sens particulier et celles qui, plus nombreuses, cherchent à se rapprocher du sens véhiculé par le texte grec.
Quelques exégètes repèrent en אֵיתָן une épithète divine proche de "le Permanent"[85]. Cette proposition est cependant peu crédible, parce qu'une telle épithète n'est jamais attestée et que sa présence rompt le parallélisme entre 24aα et 24aß[86]. Quant à H. Seebass, il a proposé sans convaincre de comprendre אֵיתָן comme une façon de parler du *wādi far'a* qui, dans la montagne éphraimite,

---

80 Cf. notamment les traductions TOB; BJ98 (≠ BJ73); Segond; Pléiade; Osty; KJV; NRSV; Lutherbibel et Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Lindblom (1953) «Political Background», 81; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 5; Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Sarna (1989) *Genesis*; Neef (1995) *Ephraim*, 121; Soggin (1997) *Genesis*.

81 אֵיתָן "permanent" peut caractériser un ruisseau qui coule toute l'année, mais aussi une demeure (Nb 24,21), un peuple (Jr 5,15) une personne (Job 12,19).

82 Il s'agit d'une racine assez rare dont la seule autre occurrence figure au Pi'el en 2S 6,16. Le sens est celui de "danser", "sauter". Voir aussi le syriaque *paz* "dancer" et l'arabe *fazza* "tressailir" (cf HAL; Avishur (1976) «KRKR», 259; Jenni (1968) *Pi'el*, 153).

83 Contra NEB; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 5 et Westermann (1982) *Genesis 37-50*, "bras et mains". Pour l'archer, le bras est ce qui transmet la vigueur à la main. זְרֹעַ comme le grec βραχίων peut signifier métaphoriquement la force. Inutile cependant de comprendre זְרֹעַ dans le sens métaphorique de "force" (*contra* Zürcher, Jenni (1968) *Pi'el*, 153). Pour le double pluriel dans le groupe génitival, cf. p.198.

84 Le fait que la même arme soit utilisée par des personnes différentes en 23 et 24a n'engendre nullement la confusion, contrairement à ce que pense Caquot (1980) «Ben Porat», 53.

85 Pour 24aα, Testa (1973) «La formazione», 176-177 comprend que l'arc de Joseph reste ferme (ישׁב) par (la grâce du dieu appelé) אֵיתָן. Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā'ēl*», 1002 propose une solution un peu différente en lisant ותשׁב de la racine שׁבב "briser" (cf. n.89) et en traduisant 24aα «But his bow was shattered by the Mighty One». Cf. aussi NewEB et Horst (1930) «Gen. 49».

86 On peut encore signaler la proposition invraisemblable de Dahood (1979) «Third Masculine Singular», 99 qui rattache la préposition ב au verbe qui précède. תשׁבב serait alors un 3ème masculin à préformante *t* dont le sujet serait איתן. תשׁבב devrait alors être lu comme un Polel de שׁוב. Il faudrait comprendre 24aα "le Permanent (איתן) ranime (cf. שׁוב en Ps 23,3) son arc". Contre le 3msg avec préformante *t* de Dahood, cf. Schoors (1988) «*taqtul*», 195.

coule “en permanence”. Il croit alors discerner en 24a une scène de défense de ce *wādi*[87].

Les partisans d’une lecture de 24a proche de ce que l’on trouve dans la version des LXX[88], sont confrontés à plusieurs difficultés textuelles difficilement surmontables sans corrections importantes du TM. Pour 24aα, il n’est pas certain que la LXX témoigne d’une *Vorlage* très différente du TM, puisque le verbe grec συντρίβω pourrait bien avoir traduit le verbe ותשב dérivé d’une racine *שבב “couper”, “briser” (ici au passif)[89]. Par contre, il semble plus difficile d’admettre que le suffixe 3msg a pu être pris pour un collectif pluriel, vu l’ambiguïté que cela engendre avec ceux du verset 23. 24aß LXX est encore plus problématique. Plusieurs exégètes corrigent donc massivement le texte hébraïque pour obtenir un verbe se rapprochant du ἐκλύω (ao. passif) “être relâché” LXX[90] et pour ajouter les νεῦρα “nerfs”[91], alors que d’autres s’écartent le moins possible du TM, tout en y cherchant un sens approchant celui des LXX[92]. Comme ces dernières propositions permettent mal d’expliquer le rendu du grec, on est en droit de comprendre cette version comme une interprétation libre du TM proche de la paraphrase[93]. Cette paraphrase trahit peut-être la volonté de la tradition grecque de mettre en évidence l’action de Dieu - dès lors seul responsable de la destruction des ennemis de Joseph (24b, avec ses deux מִן, insiste sur la causalité divine du demi-verset précédent) - au détriment de celle de Joseph - lequel dans

87 Cf. Seebass (1984) «Stämmesprüche», 335-336.

88 Cf. les auteurs cités, n.89, 90, 92 et Caquot (1980) «Ben Porat», 53

89 Selon HAL, שְׁבָבִים “morceaux” dérive de cette racine (Os 8,6 †). Peut-être aussi un Qal 3msg conjectural en Na 2,3. En lisant ici un passif il faut le vocaliser comme Nifal וַתִּשַּׁב. Cf. l’analyse de Rösel (1995) «Interpretation», 68. Pour les parallèles ougaritiques de cette racine, cf. Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā’ēl*», 1003-1005. La correction du TM en וַתִּשָּׁבֵר souvent envisagée est donc superflue (correction retenue par BHS; Ball (1896) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*; Stuart (1976) *Studies*, 142-145; Hamilton (1995) *Genesis*. Rejetée avec raison comme facilitante par Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*)

90 Signalons les corrections de ויפזו en וַיְפֹּצְצוּ (√פצץ “être brisé” (Po.) Gunkel (1910³) *Genesis*); וַיִּפָּזְרוּ (√פזר “être brisé” (Ni.) Ball (1896) *Genesis*; Procksch (1924²&³) *Genesis*, BHS); וַיִּרְפּוּ (√רפה “devenir paresseux” Horst (1930) «Gen. 49»).

91 Une correction de l’expression זְרֹעֵי יָדָיו “bras de ses mains” par la conjecture d’un *nomen regens* גִּידֵי “les nerfs de...” en remplacement du premier ou du second membre de l’expression a souvent été proposée (cf. Gunkel (1910³) *Genesis*; Procksch (1924²&³) *Genesis*; BHS). Il faut cependant remarquer que le grec ajoute τὰ νεῦρα à βραχιόνων χειρῶν qui rend probablement l’expression (ו)?זְרֹעֵי יָדָי.
D’autre part, Horst (1930) «Gen. 49» propose de corriger ידיו en יֹרָיו “ses lanceurs”

92 Voir notamment Hamilton (1995) *Genesis*, pour qui à partir de bases étymologiques semblables à celles vues plus haut (n.82) considère que פזז revêt non le sens positif de “être agile” mais un sens péjoratif de “trember”. Les mains tremblantes des assaillants témoignent de leur faiblesse. Dans le même sens aussi Vawter (1977) *Genesis*; Speiser (1964) *Genesis*.

93 C’est l’opinion de Wevers (1993) *Notes* et Rösel (1995) «Interpretation», 68.

le TM est l'auteur de la résistance[94]. De ce point de vue la LXX est donc facilitante, il en découle que le TM doit lui être préféré.

## *L'identité des archers*

L'identité des archers attaquant Joseph (23) sans succès (24a) joue un rôle central dans la définition du contexte historique de ce *logion*. En effet, au sein de Gn 49,22-26, 23-24a est la seule section traitant d'un "événement" précis puisque les bénédictions de 24b-26 ainsi que la description de la prospérité de 22 sont par essence difficiles à situer chronologiquement.
Malheureusement, comme ces archers ne sont pas explicitement nommés, ils ont donc donné lieu à des spéculations fort diverses. De nombreux exégètes y ont vu des groupes ennemis de la tribu de Joseph voire d'Ephraïm, à situer durant la période de l'installation ou durant celle des Juges. Il pourrait s'agir de Cananéens résistant au processus d'installation israélite dans la montagne éphraimite. Gn 49,23-24 serait un texte parallèle à Jos 17,14-18[95]. Des groupes nomades, particulièrement madianites, ont également été envisagés d'autant que des troupes mobiles munies d'arcs sont aisément imaginables chez les nomades (aussi Gn 21,20). Une datation autour de l'époque de Gédéon (Jg 6-8) est alors vraisemblable[96]. Finalement, à la suite d'Otto Eissfeldt, les assaillants ont souvent été identifiés aux Benjaminites dans le cadre du conflit qui, selon Jg 19-21, les a opposé aux autres tribus[97]. La période des débuts de la monarchie, notamment dans le cadre du conflit de Saül avec les Philistins (1 S 31,3) a également été envisagée[98], tout comme celle au cours de laquelle le royaume d'Israël dut combattre les Araméens[99].
Cette variété de contextes historiques envisageables n'est guère surprenante. Les conflits ayant pu opposer Joseph-Ephraïm-Israël à des troupes d'archers ne sont pas rares, non seulement parce que les conflits dans la zone éphraïmite furent nombreux, mais aussi parce que, comme en témoigne l'Ancien Testament, les

---

94 Pierre-Yves Brandt, chercheur en Nouveau Testament à l'Université de Genève, m'a aimablement suggéré cette interprétation de LXX. Elle se trouve aussi chez Saebø (1993) «Divine», 117-118.

95 Testa (1973) «La formazione», 176; Neef (1995) *Ephraim,* 129 et sans référence à Jos 17, Seebass (1984) «Stämmesprüche», 334-336.

96 Cf. notamment Dillmann (1882$^{4}$) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Gunkel (1910$^{3}$) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose* . Bien qu'envisageant des nomades Westermann (1982) *Genesis 37-50* reste très prudent sur la datation.

97 Cette opinion apparaît chez Eissfeldt (1963) «Der Geschichtliche hintergrund», 76-77 (original in FS Beer en 1935). Elle est suivie avec quelques variantes par Zobel (1965) *Stammesspruch*, 116-120; de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 590.

98 Cf, Lindblom (1953) «Political Background», 81; Täubler (1958) *Biblische Studien*, 208-210.

99 Wellhausen (1899$^{3}$) *Composition*, 324; Soggin (1997) *Genesis.*

arcs étaient des armes très répandues au Proche-orient ancien[100]. Déterminer à quel conflit pourrait faire allusion Gn 49,23-24a semble, dès lors, illusoire au vu du manque d'indications précises qui sont fournies.

En outre, nous nous retrouvons devant un problème méthodologique classique en Gn 49[101]. En formulant des hypothèses sur le conflit historique auquel Gn 49,23-24 ferait référence, les auteurs mentionnés plus haut présupposent que ce *logion* est indépendant du contexte littéraire où il se trouve. C'est ainsi que ces deux versets sont allègrement rapprochés de textes comme Jg 6-8 ou 19-21 qui, à y regarder de plus près, n'ont que des rapports très éloignés avec eux[102], alors que leur contexte proche n'est pas pris en considération.

Or, comme l'ont observé quelques exégètes[103], plusieurs éléments permettent de mettre en relation les v. 23-24a avec le cycle de Joseph.

*a. Gn 49,23-24a et le cycle de Joseph*

Le vocabulaire utilisé en 23-24a permet de tirer plusieurs parallèles avec le roman de Joseph.

On remarque d'abord que le verbe rare décrivant l'action des agresseurs au verset 23b - שׂטם "brimer" - se retrouve une vingtaine de versets plus loin en ouverture du discours final des frères après la mort de Jacob. Ceux-ci expriment leur crainte de voir Joseph appliquer le talion.

לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמַלְנוּ אֹתוֹ׃

"Si Joseph nous brimait et nous faisait vraiment revenir tout le mal que nous lui avons fait"

Le verbe שׂטם est utilisé pour résumer l'action passée des frères contre Joseph, c'est-à-dire celle de Gn 37.

De plus, lorsqu'en Gn 37,19 les frères préparent leur complot, ils qualifient Joseph de בַּעַל הַחֲלֹמוֹת "maître des songes". On peut dès lors penser qu'en utilisant en 49,23 l'expression similaire בַּעֲלֵי חִצִּים "maîtres des flèches" l'auteur de ce verset a voulu désigner les frères. Rappelons que la flèche est une métaphore classique pour signifier une action ou une parole destinée à faire du mal[104]. On peut même se demander si la métaphore des archers ne pourrait pas s'expliquer aussi à partir de la mystérieuse notice de Gn 48,22. Celle-ci, située

100 L'arc est utilisé comme arme de guerre notamment par les nomades (Gn 21,20), les Philistins (1S 31,3), les Araméens (1 R 22,34), les Babyloniens (Jr 51,3), les Elamites (Jr 49,35), les Ephraïmites (Ps 78,9), les Benjaminites (1 Ch 8,40), les Israélites (2 R 6,22).

101 Cf. nos remarques p.19 ss.

102 Ainsi en Jg 6-8 les Ephraïmites ne sont pas partie prenante (Jg 8,1 ss.), et en Jg 19-21, c'est Benjamin et non Ephraïm qui est attaqué.

103 C'est notamment le cas de Sarna (1989) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Hamilton (1995) *Genesis*; Janzen (1993) *Abraham*; Nobile (1989) «Le benedizioni», 507. L'exégèse traditionnelle juive y a aussi vu des références au récit de Joseph. Elle n'est cependant pas uniforme quant à l'identité des ennemis de Joseph. Certains les identifient aux frères (cf. Rachi, Midrash Rabbah 48,19, TO), d'autres à des devins égyptiens (cf. TN et TPsJ).

104 Cf. par exemple Jr 9,7; Ez 5,16; Ps 38,3; Job 6,4.

juste avant les sentences tribales, fait, me semble-t-il, allusion en parlant d'épée et d'arc à la conquête, donc à l'action des descendants d'Israël[105].
On peut encore ajouter à propos du vocabulaire que la servitude d'Égypte est désignée en Ex 1,14 à partir du même verbe rare מרר "rendre amer" que Gn 49,23. Or, la servitude d'Égypte est ce que ses frères ont fait subir à Joseph.
On peut aller encore un peu plus loin et remarquer que 23-24a (TM) représente un excellent résumé du conflit de Joseph et de ses frères. En effet, Gn 37 est marqué par une agression violente de Joseph par ses frères que le v. 23 résume bien. La suite du cycle de Joseph, spécialement les rencontres successives entre Joseph et ses frères (ch. 42-44) sont marquées par une inversion des rôles. En utilisant des procédés voisins de ceux de ses frères (mensonge, complot, emprisonnement), Joseph les place dans une situation difficile. Le discours final de Juda en Gn 44,18-34 fait d'ailleurs de Joseph une figure proche de celle des frères de Gn 37 notamment en mettant en lumière son absence de scrupules quant aux conséquences de ses actes sur son père âgé[106]. En décrivant une vive riposte de Joseph, Gn 49,24a (TM) s'articule donc harmonieusement à la suite de 23, afin de résumer le conflit de fratrie du cycle de Joseph.

*b. Bilan*

L'impossibilité d'identifier en Gn 49,23-24a une allusion précise à un conflit historique impliquant la tribu de Joseph, mais surtout les nombreuses références littéraires au cycle de Joseph tendent à montrer qu'il s'agit du rapport entre le patriarche éponyme Joseph et ses frères. Il faut dès lors conclure que ces deux versets n'émanent pas d'une source traditionnelle, mais constituent au contraire une production littéraire basée sur le cycle de Joseph et destinée à en faire un résumé, à placer sur les lèvres de Jacob.

---

105 Cette notice a souvent été considérée comme le témoin d'un épisode perdu lié à Jacob. Voir la discussion chez de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 584-586; de Pury (1975) *Promesse*, 562-563; Westermann (1982) *Genesis 37-50*. Cependant, une allusion à la conquête est appuyée par le fait que le Sichem qui y est mentionné n'est pas sans rappeler le tombeau de Joseph qui selon Jos 24,32 s'y trouve.

106 A propos du discours de Juda, cf. l'excellent article récent de O'Brien (1997) «Contribution».

## 2.5.3. GN 49,24B-26

24b מִידֵי֙ אֲבִ֣יר יַעֲקֹ֔ב (מִשָּׁםTM) מִשֵּׁ֥ם רֹעֶ֖ה אֶ֥בֶן יִשְׂרָאֵֽל׃

25 מֵאֵ֨ל אָבִ֜יךָ וְיַעְזְרֶ֗ךָּ (וְאֵתB19a) וְאֵ֤ל שַׁדַּי֙ וִיבָ֣רְכֶ֔ךָּ

בִּרְכֹ֤ת שָׁמַ֙יִם֙ מֵעָ֔ל בִּרְכֹ֥ת תְּה֖וֹם רֹבֶ֣צֶת תָּ֑חַת

בִּרְכֹ֥ת שָׁדַ֖יִם וָרָֽחַם׃

26 בִּרְכֹ֣ת אָבִ֗יךָ גָּֽבְרוּ֙ עַל־בִּרְכֹ֣ת הוֹרַ֔י [/ הָרֵי] עַד־

תַּאֲוַ֖ת גִּבְעֹ֣ת עוֹלָ֑ם

תִּֽהְיֶ֙יןָ֙ לְרֹ֣אשׁ יוֹסֵ֔ף וּלְקָדְקֹ֖ד נְזִ֥יר אֶחָֽיו׃

*«24b Par les mains du puissant de Jacob par le nom du berger, la pierre d'Israël.*
*25 Par le Dieu de ton père, qu'il te secoure et El Shadday qu'il te bénisse.*
*Les bénédictions des cieux de dessus,*
*les bénédictions de l'abîme qui est étendu dessous*
*les bénédictions des mamelles et de l'utérus*
*26 Les bénédictions de ton père ont été plus fortes que les bénédictions de mes parents/des montagnes de toujours*
*le désir des collines éternelles.*
*Qu'elles soient sur la tête de Joseph, et sur le crâne du nazir de ses frères»*

Dans l'introduction de la sentence sur Joseph, nous proposions de distinguer les versets 23-24a, marqués par le thème du conflit, des versets 24b-26 marqués par des appellatifs théologiques et par le motif de la bénédiction. Il faut cependant relever que, en dépit de ce brusque changement thématique, 24b s'articule relativement bien avec la suite de 24a. En effet, le motif de la main יָד sert de mot crochet et surtout les deux מִן ouvrant ses hémistiches permettent d'attribuer à une causalité divine (les mains du אֲבִיר de Jacob et l'action du רֹעֶה אֶבֶן d'Israël) le retournement de situation favorable à Joseph. 24b peut ainsi être lu comme l'interprétation théologique des événements de 23-24a[107]. C'est principalement pour cette raison que plusieurs exégètes ont préféré considérer que l'ensemble des versets 23-24 forme une unité[108]. Il n'en demeure pas moins

107 Précisons que cette remarque n'implique pas forcément de lire 24a comme une description de l'effondrement de l'ennemi, dès lors expliquée par l'action divine (24b) cf. p.202. Si, comme nous le pensons, c'est au contraire Joseph qui, en 24a, est décrit comme le puissant porteur d'arc, la causalité divine fondamentale de cette puissance peut tout aussi bien être lue par 24b comme divine.

108 Cf. par exemple le découpage défendu par Zobel (1965) *Stammesspruch,* 5.22-23.116-120; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 34-35; de Geus (1976) *Tribes*, 90-91; Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 101. On rappellera aussi que le découpage en versets du TM ne coupe pas entre 24a et b. Pour le rattachement de 24b à 25-26, cf. par exemple le découpage de Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Soggin (1997) *Genesis.*

que si 24b fait élégamment le lien avec 24a, il est aussi fortement rattaché à 25a, non seulement par le מִן qui ouvre ce demi- verset, mais surtout par le fait que la série d'appellatifs divins s'y poursuit.
Quant à 25a, il fait le lien avec la série de bénédictions en בְּרָכֹת de 25b-26a. Le second des deux verbes au jussif (וִיבָרְכֶךָּ "qu'il te bénisse") qui ferme les deux parties de ce demi-verset va clairement en ce sens, alors que le premier (וְיַעְזְרֶךָּ "qu'il te secoure") fait plutôt le rapport avec le motif des versets 23-24a.
Cet ensemble d'éléments montre que les versets 24b-25a constituent une unité permettant de faire le lien entre le conflit de 23-24a et les bénédictions de 25b-26[109]. Ces deux demi-versets s'inscrivent donc bien dans la logique de l'ensemble de la sentence sur Joseph.
D'autres observations permettent en outre de rattacher 24b-25a au contexte rédactionnel de Gn 49 où Jacob s'adresse à ses douze fils. D'une part, la mise en parallèle de "Jacob" et "Israël" (24b) constitue un élément qui se retrouve dans le cadre des sentences en Gn 49,2[110]. D'autre part, le style direct utilisé par les deux formes verbales de 25a (suffixe 2msg.) présuppose le discours du patriarche à son fils.
Ces remarques tendent à prouver que les versets 24b - 25a s'inscrivent logiquement dans le contexte global de la sentence sur Joseph et plus généralement même dans celui du testament de Jacob. Dans le cadre de nos datations de Gn 49, le caractère "rédactionnel" implique une datation relativement tardive. Or, en se basant sur les appellatifs divins qui s'y trouvent - et jugés archaïques - on considère très souvent qu'il s'agit au contraire d'un texte extrêmement ancien[111]. Ce point doit donc être réexaminé sur la base d'une analyse détaillée des appellatifs divins figurant en 24b-25a. Nous nous interrogerons en outre sur la fonction que ceux-ci peuvent avoir à la fin de la Genèse.

## *Les appellatifs divins*

Avant de discuter des épithètes divines particulières présentes en Gn 49,24b-25, plusieurs préjugés méthodologiques doivent être dénoncés.

---

109 Ce point est relevé par Seebass (1984) «Stämmesprüche», 336 qui insiste dès lors sur la cohérence de l'ensemble de 23-26 et par Westermann (1982) *Genesis 37-50,* pour qui 24b-25 est alors l'oeuvre d'un collecteur tardif ajoutant 25-26 à la sentence sur Joseph. Voir aussi nos remarques p.233 ss.

110 La mise en parallèle Israël-Jacob apparaît également dans la malédicton de Gn 49,7.

111 Alt (1929) *Gott der Väter* a joué un rôle prépondérant dans le développement de l'opinion selon laquelle des éléments religieux archaïques figurent dans ce passage (cf. *infra*, p.216 ss.). Parmi beaucoup d'autres, on mentionnera récemment Fohrer (1969) *Geschichte*, 22-23; Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 322ss.; de Moor (1990) *Rise*, sp. 225; Saebø (1993) «Divine Names», 125-129. Pour les critiques de la thèse de Alt, cf. *infra* n.169 p.216-217.

On estime parfois que l'accumulation d'épithètes divines variées constitue un signe d'une religion polymorphe archaïque préyahwiste[112]. C'est notamment pour cette raison que Dt 33,13-17 est souvent jugé plus récent que Gn 49,24-26, puisque seul Yhwh y est mentionné[113]. Cet argument n'est cependant pas déterminant, car l'accumulation d'épithètes divines peut permettre de rendre compte des diverses modalités du divin. Ce phénomène apparaît notamment lorsqu'une divinité occupe une place prépondérante, voire en contexte monothéiste[114]. L'accumulation d'épithètes divines ne peut donc pas être a priori considérée comme l'expression d'une forme religieuse archaïque.
D'autre part, une série d'éléments religieux présents en Gn 49,24-26 ont été rapprochés de motifs religieux "cananéens". Ces observations concernent non seulement les épithètes divines de 24b-25a, mais aussi une partie du vocabulaire présent dans la série de bénédiction de 25b-26a. Nous reviendrons plus loin sur ce point[115]. Cependant même si ces rapprochements avec des motifs proches-orientaux devaient être acceptés, il faut se garder d'en déduire le caractère archaïque du texte de Gn 49,24-26. En effet, les traces mythologiques, qu'elles soient ougaritiques ou plus généralement proches-orientales, ne sont de loin pas absentes des textes récents de l'Ancien Testament, à tel point que l'on peut penser que les époques perse et hellénistique ont été le théâtre d'une forte reprise de motifs religieux archaïsants plutôt qu'archaïques[116].

---

112 Ainsi Saebø (1993) «Divine Names», 130-132 voit dans l'accumulation d'épithètes de Gn 49,24-25 une proclamation de la position dominante du dieu patriarchal. Il s'agirait en Israël d'une sorte de stade religieux intermédiaire d'unification du divin, avant la grande concentration Yahwiste. Cf. aussi les développements *infra*.

113 Voir p.225-226.

114 A cet égard - et à la suite du premier Esaïe - le second Esaïe est typique. A côté de Yhwh, El et Elohim, il n'hésite pas à utiliser des appellatifs divins comme אֲבִיר יַעֲקֹב (Es 49,26 et dans le trito Es 60,16); קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל "saint d'Israël"(Es 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 49,7); קָדוֹשׁ "le Saint" (Es 40,25) יהוה צְבָאוֹת "Yhwh des armées" (Es 44,6; 45,13; 47,4; 48,2; 51,15; 54,5); אֱלֹהֵי עוֹלָם "Dieu de toujours" (Es 40,28); "Roi de Jacob / d'Israël" (Es 41,26; 44,6). Rappelons que le 2ème Es s'inscrit dans une optique monothéiste (Es 45,5.22 etc...).
On peut signaler d'autre part que ce type de phénomène est classique dans les religions où une divinité occupe une place prépondérante. Ainsi dans une pièce liturgique de *Enūma eliš* (VI 122 - VII 144), 50 noms de Marduk sont rapportés. La série de louanges basées sur des titres divins de Siracide 51,12 (cet ensemble psalmique ne figure que dans le texte hébreu cf. Lévi (1951²) *Hebrew Text,* 73-74) témoigne d'un phénomène analogue. Un même phénomène se retrouve plus tard dans l'Islam.

115 Voir p.221 ss.

116 Les exemples de motifs proches-orientaux dans les textes récents ne manquent pas. Il suffit de consulter le commentaire d'Othmar Keel sur le Cantique ou sur Job 38-41 (Keel (1986) *Hohelied*; Keel (1993) *Dieu répond*) pour se convaincre de la présence de motifs mythologiques dans des textes pourtant généralement considérés comme tardifs. De même aussi dans de nombreux Psaumes (par exemple Römer (1989) «La redécouverte» pour le Ps 74).
A propos des influences des thèmes mythologiques proches-orientaux sur la littérature biblique, on renverra à la discussion classique entre Tournay (1956) «En marge», 177-178

A priori donc rien ne nous oblige à considérer ces versets de Gn 49 comme très anciens.

*a. Le puissant de Jacob* אביר יעקב *(24bα)*

L'établissement du texte de 24bα ne pose guère de difficulté. La traduction grecque δυνάστου 'Ιακώβ "puissant de Jacob" témoigne d'un original hébreu semblable au TM אֲבִיר יַעֲקֹב. L'expression constitue sans nul doute une façon de désigner Dieu ou une divinité particulière. Le sens précis que revêt ici אָבִיר, mais aussi l'ancrage de l'épithète אֲבִיר יַעֲקֹב dans l'histoire de la religion d'Israël, sont cependant sujet à débat.

Le terme אָבִיר n'apparaît sous cette forme que lorsqu'il se trouve dans les épithètes divines אֲבִיר יַעֲקֹב (Es 49,26; 60,16; Ps 132, 2.5) et אֲבִיר יִשְׂרָאֵל (Es 1,24). Dans le cas des 17 autres occurrences du terme, les massorètes ont ponctué un redoublement de la deuxième radicale אַבִּיר. Comme il a souvent été montré[117], en hébreu biblique comme dans d'autres langues sémitiques[118], le sens premier de אביר est "fort" ou "puissant". Ce qualificatif peut être appliqué à un être humain, généralement un chef (1 S 21,8; Lm 1,15), à un animal, qu'il s'agisse d'un cheval (Jg 5,22; Jr 8,16) ou d'un taureau, voire encore à un être surnaturel (Ps 78,25). Les usages de ce terme montrent donc qu'il n'est de loin pas systématiquement associé au taureau. Cependant cette connotation taurine ne peut être exclue, ce d'autant qu'elle apparaît aussi en ougaritique[119].

Partant de ces observations étymologiques, deux options de traduction du אֲבִיר יַעֲקֹב de Gn 49,24 peuvent se justifier. La plus courante comprend "puissant de Jacob"[120]. Quelques exégètes traduisent cependant "taureau de

---

et Coppens (1957) «La bénédiction», 105-108 et Tournay (1988) *Voir et entendre Dieu*, 7-9.

117 Pour l'analyse du terme, voir notamment Köckert (1995) «Mighty one»; Kapelrud (1973) «אָבִיר»; HALAT; Torczyner (1921) «אביר».

118 En akkadien *abāru* signifie "force", sans qu'il n'y ait aucune référence au taureau.

119 En hébreu biblique, אַבִּיר dans au sens de taureau apparaît clairement en Ps 22,13 et en Es 34,7. Dans ce dernier cas, il figure à côté des termes רְאֵם "buffle" et פַּר "taureau" (voir aussi probablement Jr 46,15 cf. LXX). En ougaritique *'ibr* fait référence à un buffle ou un taureau (cf. KTU 1.12 I 31 et II 55 = Caquot *et al.* (1974) *Textes Ougaritiques*, 341.349). La signification du *'ib* contenu dans certains noms propres est plus incertaine (cf. la discussion chez Kapelrud (1973) «אָבִיר», 43).

120 Déjà les traductions anciennes telles LXX, Vulg. Targoums. TOB; BJ; NRSV; Zürcher; etc... La plupart des commentaires classiques (Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Holzinger (1898) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Jacob (1934) *Genesis*. Skinner (1910) *Genesis* hésite entre les deux traductions) ainsi que Alt (1929) *Gott der Väter*, 27; Eissfeldt (1966) «El», 393, n.2; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 33-35; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 22; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 337; Saebø (1993) «Divine Names», 125-126; Sarna (1979) «'abhîr ya'aqôbh»; *id.* (1989) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Köckert (1995) «Mighty one»; Soggin (1997) *Genesis*;

Jacob"[121]. Pour l'histoire de la religion d'Israël, l'enjeu est relativement important.
Si l'on comprend "taureau de Jacob", il faut interpréter ce verset comme une référence à l'imagerie "taurine" qui, on le sait, fut fortement présente dans la religion israélite, notamment dans le culte royal de Béthel à l'époque du royaume du Nord (cf. 1 R 12,28-32; Os 10,5-6), mais aussi bien avant lui[122]. Cette lecture peut certes s'appuyer sur le fait que l'hémistiche parallèle 24bß pourrait faire lui aussi référence à Béthel[123]. Cependant il n'y a guère d'autres arguments qui puissent être invoqués en sa faveur. Le fait que les massorètes aient cherché à distinguer l'utilisation de אביר dans l'épithète divine אביר יעקב de ses autres usages en ponctuant respectivement אָבִיר et אַבִּיר ne présume en rien du sens originel de l'expression[124].
Par contre, les autres usages de l'expression אֲבִיר יַעֲקֹב montrent que celle-ci fonctionne comme une épithète de Yhwh, dont le sens est incontestablement "puissant de Jacob". Une lecture taurine y est d'autant moins soutenable que toutes ces occurrences se situent dans un contexte religieux jérusalémite tardif, que l'on peut difficilement soupçonner d'avoir vénéré Yhwh sous la forme d'un taureau sacré[125].
La lecture "taureau de Jacob" supposerait donc qu'en Gn 49,24b l'expression revête un sens exceptionnel en hébreu biblique. Or, nous avons vu que d'un point de vue étymologique, la lecture taurine de אַבִּיר n'est ni décisive, ni majoritaire. Une telle lecture se base donc sur une image préconçue de la religion ancienne d'Israël et sur la pétition de principe du caractère archaïque de la

---

121 Gunkel (1910³) *Genesis*; Vawter (1955) «Canaanite Background», 11; *id.* (1977) *Genesis*; Coppens (1957) «La bénédiction», 102; Dumermuth (1958) «Kulttheologie», 85-87; Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā'ēl*»; Weippert (1961) «Gott», 105; Kapelrud (1973) «אָבִיר»; Motzki (1975) «Beitrag», 485; Vorländer (1975) *Mein Gott*, 186; Smith (1990) *Early History*, 51; Rose (1992) «Names», 1005; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, vol 1, 222; Tournay (1996) «Le Psaume», 204.
Notons encore que Janzen (1993) *Abraham*, envisage la possibilité de rapprocher אביר de אֵבֶר "aile". Pour une traduction par "maître", cf. Torczyner (1921) «אביר».

122 Cf. notamment Mazar (1982) «Bull Site»; Lemche (1988) *Ancient Israel*, 247-248; Weippert (1990) «Synkretismus», 159; Smith (1990) *Early History*, 51; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, vol 1, 220-226.

123 Cf. "la pierre d'Israël" p.211 ss.

124 Contra notamment depuis Hoffmann (1883) «Versuche», 124; Gunkel (1910³) *Genesis*; Kapelrud (1973) «אָבִיר», 45-46 qui pensent que les massorètes avaient perçu le danger d'une lecture taurine de l'expression. Or, la tradition juive classique comprend אֲבִיר יַעֲקֹב par "puissant de Jacob". On ne voit donc pas pourquoi les massorètes auraient eu à se prémunir contre une interprétation de ce type (laquelle est d'ailleurs basée sur une approche moderne de l'histoire de la religion d'Israël). La double ponctuation s'explique probablement plutôt par un réflexe de piété cherchant à éviter d'attribuer à Dieu un qualificatif qui ailleurs est attribué à l'homme ou à l'animal.

125 L'expression apparaît chez le 2ème Es et dans un Psaume (Es 49,26; 60,16; Ps 132, 2.5). On le retrouve aussi en Siracide 51,12 (cf. n.114). Quant à Es 1,24 il est peut-être plus ancien, mais également originaire de Jérusalem.

religion qui se reflète en Gn 49,24. Au vu des sources dont nous disposons et de l'analyse littéraire de Gn 49, cet ensemble de présupposés est inacceptable. Une traduction similaire à celle qui prévaut pour les autres occurrences de אֲבִיר יַעֲקֹב nous semble donc nettement préférable. Nous traduisons donc par "le puissant de Jacob".

Cette question de traduction résolue, il faut encore se demander comment cette expression doit être comprise. Dans ses autres usages, il s'agit chaque fois d'une façon de parler de Yhwh. Pour Genèse 49 ce point a cependant très souvent été contesté. En effet, en 1929, Albrecht Alt[126] a défendu l'idée que אֲבִיר יַעֲקֹב constituait une désignation du dieu - prétendument anonyme - des pères. Alt s'appuie notamment sur le fait que le dieu du père apparaît immédiatement après en Gn 49,25. Selon Alt, la formule אֲבִיר יַעֲקֹב "le puissant de Jacob" est similaire à celle de "la terreur d'Isaac" פַּחַד יִצְחָק (Gn 31,42. 53†). Bien que la théorie du dieu des pères ait été fréquemment suivie, ses faiblesses ont été aujourd'hui suffisamment démontrées pour qu'elle soit généralement abandonnée[127]. Dès lors, une interprétation du אֲבִיר יַעֲקֹב de Gn 49 dans un sens distinct de ce que l'on trouve dans les autres occurrences paraît sans fondement. Ici comme ailleurs, אֲבִיר יַעֲקֹב peut être lu comme une épithète de Yhwh.

On se souviendra, en outre, que les attestations parallèles de l'expression témoignent de son utilisation surtout à partir de l'époque exilique[128].

*b. Le berger, la pierre d'Israël* רעה אבן ישראל *(24bβ)*

Littéralement le sens du TM de 24bß מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל peut être rendu par "de là (est) le berger[129], pierre d'Israël".

Cependant, ce bref passage comporte deux difficultés textuelles majeures. La première concerne le מִשָּׁם "de là". Dans la forme textuelle massorétique, ce à quoi ce mot renvoie n'est pas clair. Si ce vocable se réfère à la situation décrite précédemment (v. 23-24), ce terme peut être rendu par "dès lors"[130]. Le "berger" peut alors être soit Joseph[131], soit Dieu[132]. Si מִשָּׁם renvoie à la main divine de 24bα le berger ne peut pas être Dieu, mais doit forcément être Joseph qui, grâce

126 Alt (1929) *Gott der Väter*, 26-28.

127 Cf. *infra* p.216 ss.

128 Cf. n.125.

129 Ce participe est à l'état absolu, il faut dès lors le prendre comme apposition au terme suivant. Il faut ajouter que l'absence de détermination pose problème. Il peut avoir été pris comme un appellatif déterminé, à moins qu'il ne faille y voir un état construit déterminé alors par le nom propre Israël (le berger de la pierre d'Israël).

130 שָׁם pourrait avoir ici une valeur temporelle.

131 Voir le TPsJ qui rend 24 par : "il maîtrisa sa passion à cause de la forte instruction qu'il avait reçue de Jacob. *Par là* il mérita de devenir gouverneur (...)" (traduction Le Déaut (1978) *Targum du Pentateuque*, vol. 1, 447).

132 L'interprétation de משם à partir de l'expression araméenne מִשּׁוּם et l'akkadien aššum "à cause de" envisagée par Speiser (1964) *Genesis*, Vawter (1977) *Genesis* et retenue par Wenham (1994) *Genesis 16-50*, va dans ce sens.

à la main divine, devient le berger[133]. Si finalement c'est à Joseph que שָׁם fait référence, alors le berger pourrait être un personnage de la tribu de Joseph[134]. Si finalement שָׁם fait allusion à un lieu - mais lequel (le ciel, un sanctuaire ?) - on peut comprendre que le berger est un personnage divin[135]. Ces diverses interprétations possibles montrent donc qu'en lisant מִשָּׁם le sens de 24bß est incertain, voire confus. Ces difficultés sémantiques ne sont souvent guère clarifiées par ceux qui suivent et traduisent littéralement le TM[136].
C'est pour ces raisons que parmi les exégètes modernes, une majorité[137] se dégage pour lire מִשֵּׁם "du nom" ce qui n'implique pas une correction des consonnes du texte hébreu massorétique. Plusieurs arguments peuvent être invoqués en faveur de cette lecture. D'une part, s'il est vrai que la tradition massorétique est appuyée par la traduction des LXX[138] et de la Vulgate, les partisans de la correction מִשֵּׁם peuvent invoquer la Peshitta et TO[139]. D'autre part, le parallélisme de 24bα et bß plaide également pour une telle correction. Le nom (שֵׁם + מִן) fait pendant aux mains (יְדֵי + מִן)[140]. Dans les deux cas, ils sont suivis d'une épithète divine. Lu de la sorte, 24bß s'inscrit harmonieusement dans la séquence 24b-25a marquée par une série d'épithètes divines. Finalement, l'argument de la *lectio difficilior* ne peut pas être tenu pour déterminant, car la lecture מִשָּׁם peut fort bien provenir d'une confusion due au caractère très courant

---

133 C'est ainsi que Rachi a compris le TO. Cependant, comme le pensent notamment Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos*, 305; Grossfeld (1988) *Targum Onqelos*, 171, n.59 a probablement compris מִשֵּׁם. Cf. aussi traduction Segond.

134 C'est probablement ainsi que l'a compris la traduction grecque en rendant : **ἐκεῖθεν** ὁ κατισχύσας 'Ισραηλ παρὰ θεοῦ τοῦ πατρός σου "**de là** est celui qui a fortifié Israël de la part du Dieu de ton père". Voir les analyses de Wevers (1993) *Notes* et Rösel (1995) «Interpretation», 68-69. Voir aussi Lutherbibel.

135 Tuch (1838) *Genesis*; Dillmann (1882$^4$) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Täubler (1958) *Biblische*, 213-214; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 23. Pour Saebø (1993) «Divine Names», 126-127.130 il faut traduire "from where the Stone of Israël is guarding". רעה est lu comme un participe verbal dont la divinité "pierre d'Israël" est le sujet.

136 Outre *supra,* notes précédentes, cf. NEB; KJV; König (1919) *Genesis*; Sarna (1989) *Genesis*; Neef (1995) *Ephraim*, 122.

137 Cf. notamment TOB; BJ; Pléiade; Osty; NewEB; NRSV; Zürcher Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel (1910$^3$) *Genesis*; Dhorme (1931) *La poésie biblique*, 103; Speiser (1964) *Genesis*; Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā'ēl*», 1002; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Hamilton (1995) *Genesis*; Soggin (1997) *Genesis*.
Meyer (1967$^2$) *Israeliten*, 283 rejette à la fois la lecture שֵׁם et שָׁם, sans pourtant proposer une solution alternative.

138 Cf. n.134.

139 Cf. n.133.

140 Pour le parallélisme יָד et שֵׁם cf. Talmon (1984) «*Yād wāšēm*», 13-14 (cité de Hamilton); Avishur (1984) *Stylistic Studies*, 127.675; Fisher (éd.) (1972) *Ras Shamra*, 196.
Bien qu'il apparaisse le plus souvent avec la préposition ב, le nom divin comme agent de la bénédiction est courant. Cf. Ps 129,8; 2 S 6,18; 1 Ch 23,13 etc...

de l'expression et au fait qu'avec שָׁם on attendrait plutôt la préposition ב[141]. Pour notre part, nous adoptons donc cette très légère correction du TM. Les corrections plus lourdes proposées doivent, par contre, être rejetées[142].

La deuxième difficulté textuelle concerne plus spécifiquement l'ensemble רֹעֶה אֶבֶן. Il a été rendu de manière très variable par les diverses versions, lesquelles par contre ont toutes maintenu l'élément "Israël". La LXX traduit ὁ κατισχύσας "celui qui fortifie" ce qui pourrait tout aussi bien être une façon de rendre רֹעֶה "berger", qu'une réflexion sur le terme אֶבֶן "pierre"[143]. Quant aux Targoums, c'est surtout à propos de אֶבֶן qu'ils posent problème[144]. Alors que TPsJ comprend sans nul doute אֶבֶן par "pierre", TO pourraient avoir lu בן + אב, puisqu'il restitue la fin de ce verset par "pères et fils descendance d'Israël"[145]. La Vulgate et la Peshitta rendent par contre assez littéralement le TM.

A part quelques exégètes qui optent pour des lectures proches du TO ou des corrections conjecturales plus hardies[146], la plupart des biblistes s'accordent à considérer que ces diverses lectures trahissent toute la volonté d'interpréter un original proche de רֹעֶה אֶבֶן[147].

On ne peut cependant pas exclure une rupture diachronique au sein de l'expression רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל. On peut en effet invoquer des raisons métriques[148], mais aussi le rapport sémantique assez étrange qu'entretiennent les termes

141 On dénombre 116 occurrences de מִשָּׁם dans l'AT. Alors que שָׁם précédé d'un מִן n'apparaît qu'en 1 R 1,47 (מִן comparatif) et Na 1,14.
Le Comité de l'Alliance Biblique Universelle (Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*) choisit le TM tout en lui attribuant un degré d'incertitude important (C). Il invoque la *lectio difficilior* ainsi qu'une confusion scribale (ce facteur de correction me semble plus plausible dans l'autre sens).

142 Voir notamment Cross et Freedman (1975) *Studies*, 75.90 pour qui le TM מִשָּׁם רֹעֶה constitue une leçon erronée d'un original משמר מרע "From the Keeper From the Shepherd". Pour d'autres corrections, cf. aussi Ball (1896) *Genesis* מזרעי "de la descendance", ainsi que BHS; Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis* מִשֹּׁמֵר "du gardien".

143 Voir les analyses de Wevers (1993) *Notes*; Tov (1981) *Text-Critical Use*, 151; Rösel (1995) «Interpretation», 68-69; Olofsson (1990) *God*, 94-95.

144 Il est clair que la *Vorlage* des Targoums contenait רֹעֶה car ils ont tous cherché à en restituer le sens. Cf. Aberbach et Grossfeld (1982) *Targum Onkelos*, 305; McNamara (1992) *Neofiti*, 225.

145 אבהן ובנין זרעיא דישראל. C'est notamment Rachi qui propose cette hypothèse. TN va peut être dans une direction similaire en rendant la fin du verset par "toutes les tribus d'Israël". En tout état de cause, TO et TN interprètent ce verset comme se référant au cycle de Joseph.

146 Cross et Freedman (1975) *Studies*, 90-91, Freedman (1980) «Divine Names», 65.100 et van der Woude (1976) «צוּר», 542 lisent אֶבֶן "fils", le aleph étant alors considéré comme prothétique. Pour les conjectures, cf. n.142 ainsi que Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā'ēl*», 1005 qui rejette אֶבֶן au profit d'un זְרֹעַ "bras" récupéré en 24a.

147 Dans cette belle unanimité : par exemple le Comité de l'Alliance Biblique Universelle (Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*) qui attribue la plus grande fiabilité au TM (A) et plus récemment Saebø (1993) «Divine Names», 121; Neef (1995) *Ephraim*, 122.

148 Le parallèle אֲבִיר יַעֲקֹב ne comporte que deux termes.

"berger" et "pierre". Si séparation diachronique il y a, il paraît évident que c'est רֹעֶה qui doit être tenu pour secondaire[149]. Il pourrait avoir été inséré pour éviter l'identification de la divinité à la "pierre". Il est alors préférable de lire רֹעֶה à l'état construit רֹעֵה, car l'expression "le berger de la pierre d'Israël" permet de distinguer clairement la divinité protectrice de la pierre cultuelle[150]. Par contre, l'insertion du motif de la "pierre" dans un original comportant l'expression "berger de Jacob" s'explique très difficilement. Cette distinction diachronique demeure néanmoins sujette à caution.
Partant des remarques précédentes, on peut considérer que deux façon de parler du divin sont ici liées. Dieu comme berger et comme pierre.
La métaphore de Dieu comme berger est fréquemment attestée dans l'Ancien Testament. On la retrouve surtout dans les Psaumes - l'expression רֹעֵה יִשְׂרָאֵל figure même telle quelle au Psaume 80,2 - ainsi que chez le second Esaïe[151]. Il faut souligner ici que dans le contexte proche, on retrouve ce motif sur les lèvres de Jacob bénissant Ephraïm et Manassé en Gn 48,15. Il n'y a donc pas lieu d'y voir une expression archaïque désignant le dieu anonyme des pères[152], puisque ce motif s'inscrit logiquement dans le vocabulaire religieux classique israélite.
L'expression אֶבֶן יִשְׂרָאֵל "pierre d'Israël" n'apparaît sous cette forme qu'en Gn 49,24. L'expression peut être interprétée de deux manières assez différentes.
A propos de la première signalons, sans refaire tout le débat portant sur la fonction des pierres sacrées dans la religion ancienne d'Israël[153], que cette expression pourrait faire référence aux pierres (מַצֵּבָה / אֶבֶן)[154] dressées par Jacob à Béthel et à Sichem (Gn 28; 31,45; 35,14)[155]. Dans ce cas la "pierre d'Israël" ne doit pas être comprise comme une épithète divine[156], mais comme une façon de

---

149 C'est notamment l'avis de Gunkel ($1910^3$) *Genesis*; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Korpel (1995) «Stone», 1549. Cependant Olofsson (1990) *God*, 95, n'exclut pas le développement dans l'autre sens.

150 Cf. *infra* p.214-215.

151 Cf. Es 40,11; 49, 9-13; Os 4,16; Za 10,8; Ps 23; 77,21; 94,6-7; 100,3. A propos du thème du berger, cf. notamment de Robert (1968) *Le berger*; Vancil (1992) «Sheep»; van der Toorn (1995) «Shepherd».

152 A partir de Alt (1929) *Gott der Väter*, Maag (1958) «Hirte», 8-9 a développé cette thèse. Pour une critique, cf. Köckert (1988) *Vätergott*, 65-67.

153 On renverra à ce propos aux articles de dictionnaires (Kapelrud (1973) «אֶבֶן»; Korpel (1995) «Stone») ainsi qu'à de Pury (1975) *Promesse*, 409-422; Knauf (1994) *Umwelt*, 254; Mettinger (1995) *No Graven Image ?*, 140-191.

154 En Gn 28; 31 et 35, les deux termes sont utilisés indifféremment.

155 De cet avis : Dillmann ($1882^4$) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Lindblom (1953) «Political Background», 82; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 23; *id.* (1982) «יִשְׂרָאֵל», 1001; Kapelrud (1973) «אֶבֶן», 52-53; Seebass (1984) «Stämmessprüche», 337-338.

156 Sauf si, comme certains le pensent, il y aurait trace ici d'une ancienne épithète divine אֶבֶן יִשְׂרָאֵל originaire de Béthel tombée en désuétude. Cf. notamment Gunkel ($1910^3$) *Genesis*; König (1919) *Genesis*; Sarna (1989) *Genesis*.

désigner un lieu sacré. Ce n'est que l'ensemble de l'expression רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל "berger de la pierre d'Israël" qui fait office d'épithète[157].

La deuxième possibilité consiste, en respectant la vocalisation massorétique, à tenir אֶבֶן יִשְׂרָאֵל pour une épithète divine autonome[158]. Celle-ci doit alors être comparée aux désignations vétérotestamentaires du Dieu d'Israël comme rocher[159]. Ce rapprochement a cependant souvent été rejeté du fait que le terme couramment utilisé dans ce cas est צוּר[160]. Il est vrai que l'expression צוּר יִשְׂרָאֵל pour qualifier Dieu apparaît en 2 S 23,3 et Es 30,29 et que le terme צוּר le désigne couramment notamment dans les Psaumes[161]. Cependant cette observation n'exclut en rien la possibilité que אֶבֶן יִשְׂרָאֵל puisse aussi fonctionner comme une épithète divine. En effet, l'Ancien Testament utilise des synonymes de צוּר pour désigner Dieu. On trouve plusieurs fois סֶלַע[162] et même אֶבֶן qui en Es 8,14 fonctionne en parallèle à צוּר. D'autres exemples pourraient encore être cités[163]. Finalement, on peut aussi imaginer que l'usage exceptionnel de אֶבֶן pour Dieu s'explique comme allitération à cause de sa place entre אֲבִיר et אָבִיךָ. On pourrait même penser que אֶבֶן ait pour fonction de rappeler au lecteur les épisodes antérieurs du cycle de Jacob[164].

Bien qu'il soit difficile de trancher entre les deux lectures possibles de אֶבֶן יִשְׂרָאֵל, la dernière, la lisant comme une épithète divine, nous semble devoir être préférée.

En tout état de cause, il ressort de cette analyse que l'ensemble רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל s'inscrit relativement bien dans la piété israélite classique. On peut en outre y discerner plusieurs allusions ou renvois aux récits antérieurs du cycle de Jacob.

---

157 Contre le TM, il est alors nécessaire que רֹעֵה soit vocalisé à l'état construit (voir les auteurs n.155).

158 רֹעֶה est alors en apposition.

159 En ce sens Speiser (1964) *Genesis*; Testa (1973) «La formazione», 177-178; Sarna (1989) *Genesis*; Saebø (1993) «Divine Names», 127-128; Hamilton (1995) *Genesis*; Korpel (1995) «Stone».

160 L'argument apparaît notamment chez Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Dahood (1959) «*'Eben Yiśrā'ēl*», 1006-1007; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 337-338.

161 Voir notamment Ps 18,3.32.47; 19,15; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1. On le retrouve également plusieurs fois en Dt 32, 4.15.30.31 ainsi qu'en 1 S 2,2; 2 S 22,3.32.47; Es 17,10; Ha 1,12. A propos de צוּר comme désignation de Dieu, cf. Knowles (1989) «Rock»; Olofsson (1990) *God*, 35-50; Korpel (1995) «Rock»; Sanders (1996) *Provenance*, 357-359.
Siracide 51,12k (hébreu) mentionne en outre un צור יצחק "rocher d'Isaac".

162 Cf. Ps 13,8; 31,4; 42,10; 71,3.

163 En 1 S 7,12 אֶבֶן הָעֵזֶר est expliqué comme "Yhwh nous a secourus". Pour la présence de 'abn dans des noms théophores ougaritiques, cf. Vawter (1955) «Canaanite Background», 12; Coppens (1957) «La bénédiction», 103; Korpel (1995) «Stone», 1548.

164 C'est notamment l'avis de Janzen (1993) *Abraham*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*.

*c. Le dieu du père*

Le verset 25 s'ouvre par une mention du "Dieu de ton père"[165] אֵל אָבִיךָ accompagnée du jussif וְיַעְזְרֶךָּ "qu'il te secoure".

Le motif du "Dieu du (ou des) père(s)" a abondamment été travaillé par les historiens de la religion d'Israël au cours de ce siècle. Nous ne reviendrons ici que très brièvement sur ce débat.

Pour A. Alt[166], l'appellation "dieu du père" constituerait un des traits caractéristiques de la religion patriarcale archaïque. Les divinités anonymes de ce type auraient été caractérisées par leur rapport privilégié avec un groupe familial oú clanique, dont elles assuraient la prospérité, notamment par des promesses de descendance. Ce phénomène religieux où le dieu est lié à un groupe humain plutôt qu'à un lieu aurait été typique des milieux nomades prémonarchiques. Alt se basait non seulement sur les formulations vétérotestamentaires comme "dieu d'Abraham", "la terreur d'Isaac" פַּחַד יִצְחָק, "le puissant de Jacob" אֲבִיר יַעֲקֹב et "dieu de mon/ton/son père", mais également sur des inscriptions notamment nabatéennes[167].

La thèse de Alt a eu un retentissement considérable et l'opinion selon laquelle la religion du "Dieu du père" reflète l'époque patriarcale a été acceptée par de nombreux savants, en dépit de nuances et de corrections parfois importantes apportées[168]. Quoi qu'il en soit, suite aux critiques radicales avancées contre la théorie de Alt[169], l'idée selon laquelle la terminologie du "dieu du père" puisse

---

165 Bien qu'elle ne soit pas syntaxiquement exclue, la lecture "El, ton père" (cf. TOB; Vawter (1955) «Canaanite Background», 112; Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 325) doit être rejetée. Le contexte (référence à Jacob au v.24b, contexte narratif du testament de Jacob) suppose en effet que le Dieu est celui de Jacob et non de Joseph. Freedman, argumente à partir du renvoi au "ton père" de 26aα qui y désignerait El. Or, si le parallélisme de 25aα avec 26aα est utilisé, il faut aller un peu plus loin et constater qu'on retrouve non seulement un renvoi à אָבִיךָ (25aα // 26aα), mais aussi à שַׁדַּי (25aα'// 25b). Or en 25b les שדים "mamelles" sont le vecteur humain de la bénédiction et non une désignation de la divinité. En conséquence, le אָבִיךָ désigne logiquement en 26aα le vecteur humain de la bénédiction c'est-à-dire le père humain (-> Jacob) et non la divinité bénissante elle-même.

166 Dans son célèbre ouvrage Alt (1929) *Gott der Väter.*

167 Pour des parallèles proche orientaux plus anciens, cf. de Vaux (1971) *Histoire,* vol. 1, 257-258.

168 Voir notamment les histoires de la recherche chez Weidmann (1968) *Patriarchen,* 126-167; Westermann (1975) *Genesis 12-50,* 105-122; Köckert (1988) *Vätergott,* 13-53. Les auteurs proches de la position altienne, cf. May (1941) «God of my Father»; Noth (1954) *Histoire,* 133-135; Hyatt (1955) «Yahweh»; Ringgren (1966) *La religion,* 32-33; *id.* (1973) «אָב», 10-11; Seebass (1966) *Erzvater,* 49-55; Fohrer (1969) *Geschichte,* 20-27; de Vaux (1971) *Histoire,* vol. 1, sp. 256-261; Faivre (1996) *L'idée de Dieu,* 75-76.
Il y a eu notamment tout un débat pour savoir si la religion patriarchale ne devrait pas plutôt être considérée comme une religion du Dieu El (cf. de Eissfeldt (1966) «El», 395-396; jusqu'à de Moor (1990) *Rise,* 229-234), dès lors "dieu du père" serait une façon de parler d'El.

169 Signalons qu'avant le développement des thèses de Alt, Wellhausen estimait que la religion patriarchale ne pouvait pas être reconstituée,

exprimer une religiosité spécifique de l'époque patriarcale doit aujourd'hui être complètement abandonnée.
Les critiques portent notamment sur le fait que le nomadisme ne correspond pas au contexte socio-historique de la Syrie-Palestine ancienne[170]. La religion du "dieu du père" ne peut donc pas caractériser une période historique particulière marquée par le nomadisme. Au mieux, il pourrait s'agir d'une expression de la piété des cercles familiaux, sans que cela suppose une datation particulière[171]. L'examen des sources bibliques va également dans ce sens. En effet, il est généralement admis que la formule au pluriel "dieu de nos/vos/leurs pères", absente de la Genèse, n'apparaît que dans les textes deutéronomistes[172] et ne peut donc pas être tenue pour un reflet de la période patriarcale. D'autre part, les formules comme "Dieu d'Abraham", "Dieu d'Isaac" ou encore "Dieu de son père Abraham/Isaac" présupposent toujours la succession des trois patriarches et ne peuvent donc pas être antérieure à leur mise en système généalogique[173]. En

---

Les critiques les plus virulentes de la thèses de Alt apparaissent chez Hoftijzer (1956) *Verheissungen*, 83-99; Vorländer (1975) *Mein Gott*, 203-215; Diebner (1975) «Götter des Vaters»; Wyatt (1978) «Problem»; Blum (1984) *Vätergeschichte*, 492-501 et surtout la réfutation très détaillée de Köckert (1988) *Vätergott* à laquelle nous renvoyons pour plus de précisions.

170 Notamment Köckert (1988) *Vätergott*, 115-134.

171 C'est notamment l'avis de Vorländer (1975) *Mein Gott*, 214-215; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 53-55.

172 On trouve cette observation chez des exégètes proches de l'analyse de Alt (d'ailleurs ces . Cf. notamment May (1941) «God of my Father»; de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 256, et d'autres plus éloignés par exemple Wyatt (1978) «Problem», 102; Köckert (1988) *Vätergott*, 58-62.
Römer a démontré que dans le Deutéronome et dans le reste de l'historiographie deutéronomiste, l'identification des pères d'Israël aux patriarches, entre autres par l'apposition de la formule "Abraham, Isaac et Jacob", constitue un élément postdeutéronomiste lié à la rédaction finale du Pentateuque. Cf. Römer (1990) *Israels Väter*, cf. l'étude de détail de tous les textes; *id.* (1992) «Le Deutéronome», 76-78; *id.* (1995) «Approches», 169-172. De même Van Seters (1972) «Confessional Reformulation»; *id.* (1992) *Prologue*, 227-245.233. Les thèses de Römer ont été attaquées sans convaincre (voir le «Nachwort», 111-123) par Lohfink (1991) *Väter Israels*. On ajoutera que de Pury (1989) «Le cycle», 81-83 a défendu l'idée que c'est volontairement que le Deutéronomiste a rejeté le patriarche. Cette opinion se fonde principalement sur le fait que Dt 26,5, un passage deutéronomiste, paraît faire allusion à Jacob tout en le présentant de manière péjorative. Il faut ici remarquer que si Dt 26,5 fait référence au lien entre le patriarche et l'exode, il ne connaît cependant qu'un seul patriarche. En outre, le but principal de Dt 26,5 est d'intégrer la tradition de la descente en Égypte dans sa théologie des pères. On ne peut exclure que l'on se trouve ici face à la première apparition d'un lien entre une tradition patriarcale et la thématique exodique. Dans le Deutéronome les textes suivants témoignent de l'apposition tardive d'"Abraham Isaac et Jacob" Dt 1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20; 34,4 (la dernière mention des trois patriarches en Dt 9,27 est elle aussi tardive).

173 Les mentions du "Dieu (de ton père) d'Abraham" apparaissent toujours dans le cycle d'Isaac, celle du "Dieu d'Isaac", dans celui de Jacob. Ici aussi de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 256-257 le reconnaît.
Les modèles récents considèrent que la mise en système d'Abraham, Isaac et Jacob ne peut guère être de beaucoup antérieure à l'exil. Ainsi par exemple, pour Blum (1984)

outre, les formules comme פַּחַד יִצְחָק ou אֲבִיר יַעֲקֹב sont en fait des appellatifs de Yhwh[174].
Restent les 14 occurrences de l'expression "dieu de mon/ton/son/votre/leur père" (*אֱלֹהֵי אָבִי) au singulier[175]. Cette terminologie apparaît en Gn 31 (v.5.29.42.53) où il ne s'agit pas d'une formulation archaïque, mais d'un motif littéraire qui, à partir du programme de 31,3, joue sur le fait que le vrai père de Jacob n'est pas Laban[176]. On retrouve cette expression pour parler du père de Moïse en Ex 3,6; 15,2 et 18,4. En Exode 3,6 la formule "Je suis le dieu de ton père [c'est à dire celui de Moïse] le dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le dieu de Jacob" montre clairement que l'identification aux patriarches (pl.) du Dieu du père de Moïse (au singulier.) se fait par une glose tardive ajoutée au texte deutéronomiste[177]. On retrouve aussi cette expression dans les Chroniques, le dieu du père y fait référence au Dieu de David (1 Ch 28,9; 2 Ch 17,4). En Siracide 51,1 l'orant parle du Dieu de son propre père. Finalement la formulation "dieu du père" joue un rôle important dans le cycle de Joseph. En effet, on la retrouve tout d'abord en Gn 43,23 où le majordome attribue au "dieu de votre père" le "miracle" de l'or dans les sacs, puis en Gn 46,3 où Dieu se présente de la sorte lorsqu'en songe il encourage Jacob à descendre en Égypte, et finalement en 50,17 où pour éviter des ennuis, les frères se présentent à Joseph comme les serviteurs du "dieu ton père".
Gn 46,3 présente en outre le parallèle le plus proche de Gn 49,25. En effet, toutes les autres occurrences du "Dieu du père" présentent une tournure en *אֱלֹהֵי אָבִי alors qu'en Gn 49,25 présente אֵל אָבִיךָ. Or, par la tournure "je suis le El Dieu de ton père" (אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ) Gn 46,3a identifie clairement El au Dieu du père.
Le bref tour d'horizon des occurrences vétérotestamentaires de l'expression "Dieu du père" montrent qu'elles apparaissent généralement dans des contextes littéraires qui n'ont rien d'archaïque. La tournure permet simplement de qualifier la divinité de quelqu'un en l'inscrivant dans sa tradition familiale. Le fait que l'expression apparaisse 3 fois sur 14 dans le cycle de Joseph, dont la tournure la plus proche en Gn 46,3, laisse ici aussi penser que Gn 49 s'inscrit relativement bien dans ce contexte.

---

*Vätergeschichte* et de Pury (1989) «Le cycle», 94-95, le lien entre Abraham et Jacob n'apparaît que peu avant l'exil. Cf. aussi p.11 ss.

174 Cf. Köckert (1988) *Vätergott*, 62-67 et nos remarques p.211.

175 Cf. Gn 31,5.29.42.53; 43,23; 46,3; 50,17; Ex 3,6; 15,2; 18,4; 1 Ch 28,9; 2 Ch 17,4; Si 51,1 (hébreu). On peut encore y ajouter l'expression "Dieu de David mon père" (2 R 20,5; Es 38,5; 2 Ch 21,12).

176 La critique classique attribue la majeure partie de Gn 31 à E. Bien que nous ne discuterons pas ici de ce chapitre dans le cadre des autres systèmes d'interprétation de la rédaction du Pentateuque (cf. p.11 ss.), il faut insister sur le fait que ce chapitre présuppose le cycle de Laban et passablement d'éléments du reste du cycle de Jacob (voir les remarques sur la recherche chez Wenham (1994) *Genesis 16-50*, 266-269).

177 Voir Macchi (1996) «Théophanie».

*d. El Shadday (25aβ)*

L'hémistiche 25aß présente une difficulté textuelle considérable. En effet, alors que le codex B19a édité par la BHS appuyé notamment par TO présente וְאֵת שַׁדַּי, plusieurs manuscrits massorétiques appuyés par la LXX, la Peshitta, ꙡ, TN témoignent au contraire d'un hébreu וְאֵל שַׁדַּי. Il est assez difficile de trancher, entre les deux variantes. La critique externe va plutôt dans le sens de וְאֵל שַׁדַּי qui est attesté par les familles textuelles massorétique, grecque et samaritaine alors que seule la tradition massorétique connaît וְאֵת שַׁדַּי[178]. La critique interne est plus incertaine. La place syntaxique du אֵת ne pose pas vraiment problème, puisque cette préposition peut fort bien revêtir un sens voisin de מִן[179]. Une correction de וְאֵל שַׁדַּי en וְאֵת שַׁדַּי pourrait alors s'expliquer afin de retrouver en 25aß un équivalent du מִן qui introduit toutes les autres épithètes divines de 24b-25a. En outre, le correcteur a pu avoir en tête le parallélisme synonymique classique en poésie hébraïque[180] de אֵל et de שַׁדַּי (et non אֵל שַׁדַּי) qu'il a cherché à retrouver en 25aα//aß. Cependant, la correction inverse peut également s'expliquer. Il s'agirait alors d'une attraction de la formule אֵל שַׁדַּי figurant ailleurs en Genèse. On s'aperçoit que les deux lectures sont relativement faciles et que la correction peut s'expliquer dans les deux sens. On comprend donc que les exégètes soient très partagés[181]. Pour notre part, nous choisissons la leçon וְאֵל שַׁדַּי puisqu'elle est un peu mieux appuyée.

Ce problème textuel réglé, il faut s'interroger sur le théonyme Shadday. Shadday apparaît 48 fois dans l'Ancien Testament, 40 fois sous cette forme - la plupart du temps dans le livre de Job[182] - et 8 fois seulement sous sa forme longue "El Shadday"[183]. Il est presque toujours utilisé comme une épithète du Dieu d'Israël.

---

178 Cf. Saebø (1993) «Divine Names», 121.

179 Le sens serait alors proche de מֵאֵת. Hamilton (1995) *Genesis,* 682 signale ce type d'usage de אֵת en Gn 4,1; 6,13 et Jr 51,59. Voir aussi Blau (1956) «'ēṯ», 212; Althann (1991) *«'et»* (Westermann (1982) *Genesis 37-50* et d'autres ont tort de considérer que le parallélisme rend le אֵת impossible). Le אֵת pourrait aussi avoir une fonction emphatique introduisant un nominatif (Cf. notamment Joüon §125j; Walker (1955) «*ēth*»).

180 On trouve abondamment ce parallélisme chez Job (par ex : 8,3.5; 13,3; 15,25 ...), mais aussi en Nombres 24,4.16.

181 Lisant וְאֵל שַׁדַּי, BHS; Biale (1982) «God», 244; Ball (1896) *Genesis*; Driver (1904) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*; Procksch (1924²&³) *Genesis*; Kittel (1959) *Stammessprüche*, 33; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 24; Eissfeldt (1966) «El», 393; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 75.91; Weippert (1976) «שַׁדַּי», 873; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 338; Saebø (1993) «Divine Names», 121; Janzen (1993) *Abraham*; Soggin (1997) *Genesis*.
Lisant וְאֵת שַׁדַּי, Walker (1955) «*'ēth*»; Blau (1956) «'ēṯ», 212; Dahood (1974) «Northwest Semitic Notes», 77; Müller (1978) «Einige alttestamentliche Probleme», 66; Barthélemy *et al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*; Sarna (1989) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Hamilton (1995) *Genesis*.

182 שַׁדַּי apparaît 31 fois chez Job, les autres occurrences étant Nb 24,4.16; Es 13,6; Ez 1,24; Jl 1,15; Ps 68,15; 91,1; Rt 1,20.21.

183 אֵל שַׁדַּי se trouve en Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex 6,3; Ez 10,5 auxquels s'ajoute, si notre analyse textuelle est correcte, Gn 49,25.

Il ne s'agit pas ici de refaire le débat sur l'origine étymologique de Shadday et l'histoire antérieure à la période biblique des divinités de ce type. On renverra pour cela aux travaux récents en la matière[184]. Indiquons seulement qu'en dépit d'incertitudes considérables les témoignages, notamment épigraphiques, tendent à montrer que ce type de divinités est lié aux milieux du désert ou de la montagne[185]. En tout état de cause, les divinités proches-orientales de type *šd*[186] ne peuvent pas être expliquées à partir du terme sémitique "mamelle" (hébreu שַׁד) puisqu'elles sont clairement masculines[187].

Quoi qu'il en soit, Gn 49,25 témoigne d'une étymologie populaire jouant sur une telle dérivation. En effet, les deux passages qui, dans les versets 25-26 de Gn 49 n'ont pas de parallèle en Dt 33[188], sont 25aα-ß et 25b-26aα. Ceux-ci mettent en rapport אֵל שַׁדַּי avec שָׁדַיִם "mamelles" et אֵל אָבִיךָ avec אָבִיךָ "ton père" selon un schéma de type ab b'a'.

| | | | |
|---|---|---|---|
| **a** | (25aα') | מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ | Par le dieu de *ton père* (...) |
| **b** | (25aα") | וְאֵל שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ | et El *Shadday* (...) |
| **b'** | (25b) | בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם׃ | les bénédictions des *mamelles* et de l'utérus |
| **a'** | (26aα) | בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ | Les bénédictions de *ton père* (...) |

Puisqu'il est peu vraisemblable que cette étymologie vétérotestamentaire - comme d'autres[189] - corresponde à un motif religieux archaïque, on peut s'interroger sur sa fonction dans le cadre littéraire où il se trouve.

"El Shadday" joue un rôle important dans les textes sacerdotaux de la Genèse[190]. En effet, dans quatre textes généralement attribués à P, Dieu se présente aux patriarches comme El Shadday (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3), ce qui permet dans

184 Cf. notamment Albright (1968) *Yahweh*, 94; de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 263-265; Cross (1973) *Canaanite Myth*, 52-60; Vorländer (1975) *Mein Gott*, 215-224; Weippert (1961) «Erwägungen»; *id.* (1976) «שַׁדַּי»; Koch (1976) «Šadday»; Hackett (1980) *Balaam*, 85-89; Biale (1982) «God»; Knauf (1981) «El Saddai»; *id.* (1985) «El Saddai»; *id.* (1995) «Shadday»; Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 101-102; Rouillard (1985) *La Péricope*, 345-346; Köckert (1988) *Vätergott*, 79-81; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 55-56; Niehr et Steins (1993) «שַׁדַּי»; Caquot (1995) «Une contribution»; Faivre (1996) *L'idée de Dieu*, 111-115.

185 Nous suivons notamment Knauf (1995) «Shadday» et d'autres.

186 Akkadien šēdu; ougaritique, égyptien, phénicien et thamudique šd; Deir Alla *šdyn*; hébreu שַׁדַּי. Pour plus de précisions cf. les auteurs cités *supra* note pénultième.

187 Contre Biale (1982) «God» et Lutzky (1998) «Shadday» qui se basent principalement sur Gn 49,25 (supposé ancien) pour défendre le caractère archaïque de l'étymologie liée aux seins. Shadday aurait d'adord été une divinité féminine avant d'être "masculinisée".

188 Pour le rapport entre Dt 33,13-17 et Gn 49,22-26 cf. *infra* p.223 ss.

189 Es 13,6 et Jl 1,15 présentent une autre étymologie populaire de שַׁדַּי qu'ils rapprochent du terme שֹׁד «dévastation».

190 La plupart des études sur Shadday relèvent ce point. Elles n'en tirent cependant que rarement des conclusions sur la place dès lors logique de Gn 49,25 après elles. Cependant, Janzen (1993) *Abraham*.

le récit sacerdotal de la vocation de Moïse (Ex 6,3) d'interpréter cet appellatif comme le nom, désormais périmé, sous lequel Yhwh s'était adressé aux patriarches. On constate d'autre part, qu'El Shadday figure toujours dans un contexte d'annonce de bénédiction (√ברך) par la descendance. Dans le récit d'alliance de Gn 17, El Shadday promet essentiellement à Abraham une descendance (le motif de la fécondité comme bénédiction ברך figure aux versets 16 et 20). En Gn 28,3 Isaac invoque pour Jacob la bénédiction ברך d'El Shadday, afin qu'il obtienne une grande descendance. Cette "prière" se concrétise en Gn 35,11 où, s'adressant directement à Jacob/Israël, El Shadday lui promet une descendance. En Gn 48,3 Jacob rappelle à Joseph la bénédiction ברך de Gn 35,11 avant de bénir Ephraïm et Manassé. Reste Gn 43,14 qui appartenant au cycle de Joseph est, nous l'avons vu, postsacerdotal. On y retrouve cependant aussi El Shadday dans un contexte lié à la progéniture puisque Jacob l'invoque alors qu'au travers de Benjamin sa descendance est menacée[191].
Dès lors, Gn 49,25 s'inscrit logiquement après cet ensemble de mentions d'El Shadday. La bénédiction formulée par Jacob à Joseph met en relation le "Dieu de ton père" avec El Shadday (qui ברך 25aß). Le texte présente en outre une explication étymologique (שָׁדַיִם/שַׁדַּי) de ce titre divin en harmonie avec sa fonction principale chez P et dans le cycle de Joseph. Si un écrivain avait voulu inscrire la bénédiction de Joseph dans la lignée de celle des patriarches, il n'aurait certainement pas fait autrement. Il est dès lors très probable que la mention d'El Shadday en Gn 49,25 présuppose l'usage de cette terminologie dans les textes tardifs de la Genèse.

*e. Autres éléments religieux (25-26a)*

La suite des versets 25 et 26 ne pose guère de difficultés textuelles ou de traduction. A part la formule הוֹרַי עַד־ sur laquelle nous reviendrons plus bas[192], on ne peut que signaler trois points d'importance mineure. D'une part, la tournure גָּבְרוּ עַל־ utilisée pour exprimer une comparaison de supériorité est bien attestée[193]. Une correction du TM serait arbitraire[194]. D'autre part, il n'y a pas lieu de comprendre תַּאֲוָה dans le sens de "marque -> frontière", alors que le sens de "désir" largement aussi bien attesté correspond nettement mieux au

---

191 Remarquer la formulation :
14 וְאֵל שַׁדַּי יִתֵּן לָכֶם רַחֲמִים לִפְנֵי הָאִישׁ וְשִׁלַּח לָכֶם אֶת־אֲחִיכֶם אַחֵר וְאֶת־בִּנְיָמִין
וַאֲנִי כַּאֲשֶׁר שָׁכֹלְתִּי שָׁכָלְתִּי׃
Que El Shadday émeuve cet homme en votre faveur, qu'il laisse aller votre autre frère, et Benjamin ! Moi, je vais rester privé d'enfant comme si je n'en avais jamais eu.

192 Cf. p.228-229.

193 Voir par exemple Gn 48,22; Ps 103,11; 137,6; Lm 3,39.

194 C'est notamment ce que fait Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 325 qui corrige en גִּבֹּר וְעַל «warrior and exalted one». Pour lui, ces deux mots qualifient "ton père" qui serait un qualificatif de El (voir nos critiques *supra* n.165 p.216). Une correction proche apparaît chez Cross et Freedman (1975) *Studies*, 76. LXX et ɯ ajoutent "ta mère" après אָבִיךָ. Cette leçon facilitante s'explique à cause de la thématique maternelle présente en 25b.

contexte[195]. Finalement, il faut certainement lire תִּהְיֶיןָ (3 fém. pl.) avec la plupart des témoins au lieu du תִּהְיֶין (3 fém. sg. + nun parag.) du B19a[196].
On a souvent observé la présence, dans l'ensemble 25-26a, de motifs religieux typiques du Proche-Orient ancien[197].
Les cieux supérieurs et l'abîme (תְּהוֹם) inférieur comme lieux de provenance de bénédictions liées à l'émergence de l'eau de pluie et de source et comme théâtre du jeu des forces mythologiques n'a pas besoin d'être commenté. Il en va de même pour les montagnes qui sont souvent perçues comme des lieux de résidence divine, voire comme des divinités. Ces éléments font partie des conceptions religieuses générales qui peuvent s'intégrer autant dans des conceptions polythéistes du monde que monothéistes[198]. Ils peuvent certes être perçus comme des forces divines autonomes mais peuvent également être vus, c'est le cas ici, comme le lieu d'action de Yhwh ou du Dieu unique. Quoi qu'il en soit, ces éléments sont généralement liés à la fertilité du sol[199].
La présence de l'expression שָׁדַיִם וָרָחַם "mamelles et utérus" a aussi été interprétée comme la mention d'une divinité féminine, en l'occurrence la déesse mère Ashérah[200]. Nous nous trouvons ici face à un problème analogue à celui relevé plus haut. Mais la forme finale de Gn 49 permet d'exclure une telle lecture puisque, comme nous l'avons vu[201], elle met en relation cette expression avec El Shadday, une divinité masculine, dont elle explique l'étymologie et probablement aussi le mode d'action. En outre, Shadday n'est pas mis en relation antinomique mais synonymique avec le Dieu du père. Rappelons qu'une

---

195 Avec la plupart des exégètes (qui parfois proposent des sens voisins de type "choses désirables") mais contre TOB, Reider (1952) «Etymological Studies», 113-114.

196 La LXX Vulg, le textus receptus, Rachi, des témoins comme URB.EBR1, Miqraot gedolot la note de BHS, lisent un pluiel. Le sens n'en est d'ailleurs guère modifié.

197 Voir parmi d'autres, Vawter (1955) «Canaanite Background», 13-17; Coppens (1957) «La bénédiction», 102 ss.; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 24; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 336; Beyerle (1997) *Mosesegen*, 160-166.

198 En ce qui concerne le motif des cieux et de l'abîme il n'y a qu'à comparer la conception polythéiste de l'Enuma Elish (avec notamment Tiamat // תְּהוֹם) au récit sacerdotal de la création de Genèse 1. Les montagnes comme motif théologique apparaîssent par exemple dans le mythe ougaritique de Baal et de son sanctuaire au Saphon, mais aussi dans la littérature biblique à propos du Sinaï.
Le fait que des thèmes mythologiques orientaux classiques soient réutilisés par les auteurs bibliques tardifs dans le cadre d'une conception du monde proche du monothéisme n'est plus à démontrer. Cf. n.116 p.208.

199 Cf. par exemple Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 102-103; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.

200 Voir les développements de Vawter (1955) «Canaanite Background», 15-16; Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 324-325; Keel et Uehlinger (1992) *Göttinnen*, 82.

201 Cf. p.220.

divinité mâle peut fort bien être tenue pour la source de la fécondité des organes reproductifs féminins[202].

## *Rapport entre la sentence sur Joseph de Gn 49 et Dt 33*

Deutéronome 33 présente une section sur Joseph proche de ce que l'on trouve en Gn 49. Un certain nombre de passages sont littéralement identiques.
La synopse suivante met en évidence ce phénomène. Les passages strictement identiques sont indiqués par un soulignement double. Le soulignement simple indique une variation orthographique et le pointillé un terme de sens proche dans un même contexte.

| Genèse 49 | Deutéronome 33 |
|---|---|
| 22 בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי־עָיִן<br>בָּנוֹת צָעֲדָה עֲלֵי־שׁוּר׃<br>23 וַיְמָרְרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים׃<br>24 וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו<br>מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל׃<br>25 מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵל שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ | 13 וּלְיוֹסֵף אָמַר<br>מְבֹרֶכֶת יְהוָה אַרְצוֹ |
| בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל<br>בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת | מִמֶּגֶד שָׁמַיִם מִטָּל<br>וּמִתְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת׃ |
| בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם׃<br>26 בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ | 14 וּמִמֶּגֶד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ<br>וּמִמֶּגֶד גֶּרֶשׁ יְרָחִים׃ |
| עַל־בִּרְכֹת הוֹרַי עַד־<br>תַּאֲוַת גִּבְעֹת עוֹלָם | 15 וּמֵרֹאשׁ הַרְרֵי־קֶדֶם<br>וּמִמֶּגֶד גִּבְעוֹת עוֹלָם׃ |
| | 16 וּמִמֶּגֶד אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ<br>וּרְצוֹן שֹׁכְנִי סְנֶה |
| תִּהְיֶיןָ לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו׃ | תָּבוֹאתָה לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו׃ |
| | 17 בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו<br>בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי־אָרֶץ<br>וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה׃ |

202 Le motif de la divinité masculine comme garante de la fertilité féminine se retrouve par exemple dans les récits de la Genèse notamment à Gn 1,22.28; 17,6; 18,14; 21,1-2; 29,31; 30,2.22. On retrouve aussi ce motif dans des textes comme 1 S 1,5ss; Jr 1,5; Ps 139,13; Jb 31,15. La fonction masculine de l'ensemencement autorise d'attribuer au dieu mâle la fécondité.

| | |
|---|---|
| 22 Joseph est un fils de vaches, un fils de vaches près d'une source. Les filles marchent vers le taureau. 23 Ils le rendirent amer car ils avaient tiré, ils le brimèrent les maîtres des flèches. 24 Son arc demeura en permanence et les bras de ses mains furent agiles, Par les mains du puissant de Jacob par le nom du berger, la pierre d'Israël. 25 Par le Dieu de ton père, qu'il te secoure et El Shadday qu'il te bénisse. | 13 Pour Joseph, il dit : Son pays soit béni du SEIGNEUR ! |
| Les bénédictions des cieux de dessus, les bénédictions de l'abîme qui est étendu dessous, | du meilleur des cieux à cause de la rosée, et de l'abîme qui est étendu dessous, |
| les bénédictions des mamelles et de l'utérus, 26 les bénédictions de ton père ont été plus fortes que | 14 et du meilleur des produits du soleil et du meilleur des produits des lunes, |
| les bénédictions de mes parents/des montagnes de toujours, le désir des collines éternelles. | 15 et des prémices des montagnes antiques et du meilleur des collines éternelles, |
| | 16 la meilleure part de tout ce qui remplit le pays et la faveur de Celui qui demeure dans le buisson : |
| Qu'elles soient sur la tête de Joseph et sur le crâne du nazir de ses frères. | que cela vienne sur la tête de Joseph et sur le crâne du nazir de ses frères. |
| | 17 Il est son taureau premier-né, honneur à lui ! Ses cornes sont des cornes de buffle, il en frappe les peuples, toutes les extrémités de la terre à la fois. Voilà les myriades d'Ephraïm, voilà les milliers de Manassé. |

La comparaison de ces deux textes montre que les passages parallèles se concentrent entre les versets 25 à 26 de Gn 49. C'est pour cette raison que nous les examinons à ce stade de notre travail. La parenté de ces deux textes est évidente puisque pas moins de 11 mots se retrouvent de l'un à l'autre et qu'ils apparaissent dans le même ordre et dans des phrases de sens proche, voire identique. Ces similitudes sont telles qu'elles ne peuvent être expliquées que par une dépendance littéraire.

Une synopse configurée de la sorte permet d'envisager trois types d'hypothèses. Gn 49 et Dt 33 peuvent dépendre d'une source écrite semblable. Dt 33 peut dépendre de Gn 49, à moins que ce ne soit Gn 49 qui dépende de Dt 33. On trouve des partisans de ces trois possibilités. Les arguments doivent être analysés.

Plusieurs auteurs postulent l'existence d'une source commune[203]. Une source traditionnelle aurait été utilisée indépendamment en Dt 33 et Gn 49. Le fait que des éléments textuels paraissent plus faciles dans l'un et l'autre texte a été invoqué en faveur d'une source commune "accommodée" par les deux textes[204]. La présence, dans ces deux passages, de théologies assez différentes a également été utilisée en ce sens, bien qu'une telle observation ne puisse nullement exclure de dépendance directe. Ces arguments restent donc assez faibles et l'on peut penser que c'est surtout l'idée préconçue de l'indépendance des deux passages qui motive ce type d'opinion. Or, d'un strict point de vue textuel l'existence d'une source commune est assez invraisemblable. En effet, celle-ci se devrait d'être écrite, vu les passages qui se retrouvent mot à mot. Or, un tel *logion* ne peut être rattaché à aucun contexte littéraire connu. Il ne peut pas s'agir d'un corpus de sentences tribales proche de Dt 33 ou de Gn 49 puisque, si c'était le cas, il y aurait dépendance directe des deux textes. De plus, ce "logion volant" devait originellement déjà concerner Joseph, puisque indépendamment deux textes le rattacheraient à cette tribu. Or, ni le nom de Joseph, ni même une claire allusion, ne figurent dans le bien commun à Dt 33,13-17 et Gn 49,22-26. Postuler l'existence d'un tel logion écrit concernant Joseph est donc suffisamment hasardeux pour n'être retenue que si une dépendance littéraire directe est exclue.

Les exégètes considérant que la sentence sur Joseph en Gn 49 est à l'origine de celle de Dt 33 développent deux types d'arguments[205].

Le premier se fonde sur l'opinion que Dt 33 trahirait un stade plus "avancé" de l'évolution religieuse d'Israël[206]. D'une part, le fait que Dt 33,13 ne parle que de

203 Cf récemment Mayes (1981) *Deuteronomy*, 405; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Soggin (1997) *Genesis*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 336; Beyerle (1997) *Mosesegen*, 185-187.

204 Beyerle (1997) *Mosesegen*, 186 argumente en ce sens. Il relève notamment que les ברכה, plus courants et plus régulièrement agencés en Gn 49 que les מגד de Dt 33, plaident pour une harmonisation facilitante en Gn 49 alors que le difficile מאות de Gn 49,26 pourrait avoir été retiré par Dt 33. Nous reviendrons plus loin sur ces observations qui à notre sens plaident plutôt pour une dépendance de Gn 49 par rapport à Dt 33.

205 On remarque que plusieurs commentateurs de la Genèse ne mentionnent pas ce parallélisme ou n'en tirent pas de conclusions. On peut supposer qu'ils pensent que Gn 49 est antérieur à Dt 33 et laissent au commentateurs du Deutéronome le soin de considérer ce parallélisme (cf. récemment par exemple Sarna (1989) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*). Malheureusement les commentateurs du Dt ne font souvent guère mieux. Buis et Leclercq (1963) *Deutéronome*; Von Rad (1964) *Das fünfte Buch Mose*; Thompson (1974) *Deuteronomy*; Braulik (1992) *Deuteronomium* ne se prononcent pas. Par contre, Driver (1902³) *Deuteronomy* parle de "reminicences" et Craigie (1976) *Deuteronomy* tient Gn 49,22-26 pour plus ancien.

206 Les arguments en ce sens sont largement mis en avant par Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 101-103 et aussi par exemple Nobile (1989) «Le benedizioni», 510-511; Saebø (1993) «Divine Names», 123; Tournay (1958) «Le Psaume», 197-200;; *id.* (1996) «Le Psaume», 207.

Yhwh alors que Gn 49,24-25 mentionne de multiples épithètes divines a été invoqué en ce sens. Cet argument n'est guère déterminant car, comme nous l'avons souligné plus haut, les épithètes figurant en Gn 49,24-25 apparaissent fréquemment en contexte tardif et une telle accumulation d'appellatifs divins peut fort bien se comprendre dans le cadre de textes "monothéistes". D'autre part, l'argument selon lequel le fait que la mention des bénédictions du père supérieures à celle des montagnes (49,26a) laisserait supposer qu'on trouve en Gn 49 une polémique contre les divinités cananéennes (qui ne serait plus nécessaires à l'époque de Dt 33) est plutôt faible. En effet, si les montagnes doivent être prises comme référence à des divinités cananéennes - ce qui ne nous semble de loin pas évident en Gn 49 - cela peut tout autant être le cas en Dt 33.
Le second type d'argument invoqué pour l'antériorité de Gn 49,22-26 est de nature historique[207]. C'est alors essentiellement sur les passages non synoptiques qu'est basée la démonstration[208]. Ainsi en Gn 49,22, Joseph serait en expansion, alors qu'en Dt 33 il aurait atteint son statut définitif. En Gn 49,23-24 il serait menacé et aurait besoin de l'aide divine alors qu'en Dt 33,17 il serait devenu très puissant. En outre, la division en deux tribus (Ephraïm et Manassé) n'aurait pas encore eu lieu en Gn 49, au contraire de Dt 33,17. Non seulement ce type de lecture de Gn 49 n'est guère certain[209], mais même si tel était le cas il serait hâtif d'en conclure que Gn 49,22-26 trahirait un stade encore peu stable de l'installation de Joseph. Si Joseph représente l'Israël du nord, l'histoire nous apprend qu'il fut menacé, ou en expansion, durant bien des périodes. En outre, d'un point de vue historique, le rapport entre Joseph, Ephraïm, Manassé et Machir est très incertain. Le fait que Joseph soit tenu pour le père d'Ephraïm et de Manassé pourrait même constituer un regroupement historiquement assez tardif, en tout cas pas antérieur à la monarchie[210].
Ce rapide tour d'horizon des arguments en faveur de l'antériorité de la sentence sur Joseph de Gn 49 montre donc que cette option est assez difficile à soutenir.

---

L'argument peut évidemment être retourné en tenant Gn 49,24-25 pour dégénérescence de la religion d'Israël. Cf. Zobel (1965) *Stammesspruch*, 37; Gunneweg (1964) «Sitz im Leben», 251.

207 On renverra ici principalement à l'argumentation de Neef (1995) *Ephraim*, 268-269. Avec Bertholet (1899) *Deuteronomium*; Skinner (1910) *Genesis*; Preuss (1982) *Deuteronomium*, 170 s..

208 Ces arguments peuvent apparaître chez ceux qui distinguent plusieurs sentences d'époques diverses en Gn 49,22-26. Les v.22-24 peuvent dès lors être plus anciens que Dt 33 et 25-26 plus récents. Cf. par exemple Zobel (1965) *Stammesspruch*, 115-126.

209 Voir nos développements *supra*.

210 La question de l'origine d'une entité joséphite est très complexe comme le montre bien de Vaux (1971) *Histoire*, vol. 1, 589-598. Je suis assez volontiers de Geus (1976) *Tribes*, 70-96. Pour l'option d'une division d'une ancienne antité josephite, cf. le classique Noth (1954) *Histoire*, 70-71 et récemment Neef (1995) *Ephraim*, 110-111.

*Dt 33,13-17 source de Gn 49,22-26*

Il faut donc s'interroger sur la possibilité que Dt 33 soit la source de Gn 49. Un nombre considérable d'observations vont en ce sens. Avant d'en rendre compte, il faut signaler que la plupart des exégètes qui défendent cette option observent que les passages synoptiques ne figurent qu'en 49,25-26 et en déduisent que seuls ces deux versets - auxquels ils ajoutent souvent 24b - dépendent de Dt 33. Ils le tiennent dès lors pour un ajout tardif au testament de Jacob[211]. Nous verrons plus bas que cette conclusion n'est pas nécessaire. Avant d'en venir à cette question, il faut relever les éléments qui, dans la comparaison des passages synoptiques, laissent penser que Gn 49,24-26 corrige Dt 33,13-16.

Premièrement la série d'introductions en בִּרְכֹת "bénédictions" des cinq *logia* de 25aß à 26aα qui se termine selon un motif classique[212] par un logion s'ouvrant d'un terme complémentaire (תַּאֲוָה "le désir") fait de Gn 49 un texte plus régulier du point de vue de son style que son parallèle de Dt 33. Les introductions de la séquence allant de Dt 33,13b à 16 sont, en effet, nettement plus irrégulières [v.13 : מִמֶּגֶד (du meilleur)/ וּמִ (et du) // v.14 : וּמִמֶּגֶד / וּמִמֶּגֶד // v.15 : וּמֵרֹאשׁ (et des prémices) / וּמִמֶּגֶד // v.16 : וּמִמֶּגֶד / וּרְצוֹן (et la faveur)][213]. L'insertion des בִּרְכֹת s'explique donc comme une correction stylistique harmonisante qui permet en outre de faire plus facilement le lien avec le verbe "bénir" ברך de Gn 49,25bα[214].

Deuxièmement, le שָׁמַיִם מִטָּל "les cieux à cause de la rosée" de Dt 33,13b peut avoir été corrigé par le rédacteur de Gn 49,25 en שָׁמַיִם מֵעָל "les cieux de dessus", afin d'établir un parallélisme de sens avec l'expression תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת "l'abîme qui est étendu dessous" de l'hémistiche parallèle. La forme de Dt 33,13, qui, au niveau du sens n'a rien d'incohérent[215], ne peut ni être tenue pour un accident de copie, ni pour une correction volontaire. Troisièmement, la forme

---

211 Nous renvoyons ici notamment aux travaux de Fripp (1891) «Note»; Coppens (1957) «La bénédiction», 109-111; Zobel (1965) *Stammesspruch*, sp. 37; Schorn (1997) *Ruben*, 114-115.
Supposant aussi l'antériorité de Dt 33, sans discuter d'un découpage diachronique en Gn 49,22-26 Rose (1994) *5. Mose*.
Kittel (1959) *Stammessprüche*, 54-56 argumente pour la postériorité de Gn 49,22-26 par rapport à Dt 33,13-16. Il montre même un rapport critique de Gn 49 vis-à-vis de Dt 33. Il considère cependant que ces deux textes n'ont pas de rapport littéraire direct (p. 56). Il opte ainsi pour une source commune bien que ses arguments conviennenent mieux à une dépendance littéraire directe.

212 Cf. au sujet de ce type de dérivation Freedman (1986) «Deliberate deviation», 48.

213 Freedman (1986) «Deliberate deviation», 49 le constate à sa façon. Il écrit «It is clear that the pattern of repetition in Deut 33 exhibits further modifications and alterations than the passage in Gen 49».

214 Pour ברכת comme correction de מגד , cf. aussi Zobel (1965) *Stammesspruch*, 37. Par contre, Gottfriedsen (1985) *Fruchtbarkeit*, 104 a tort de penser que les מגד de Dt 33 corrigent les ברכת de Gn 49, afin d'éviter que les montagnes ne soient vues comme des divinités. L'interprétation de Gn 49,25-26 dans le sens que Dt 33 chercherait alors d'éviter est loin d'être évidente.

215 Les termes rosée (טל) + מן et ciel sont associés en hébreu biblique (cf. notamment Ag 1,10; Za 8,12). Pour des parallèles ougaritiques, cf. Buis et Leclercq (1963) *Deutéronome*, 209.

très difficile תְּבוֹאתָה que présente le texte de Dt 33,16b[216] a vraisemblablement été remplacée en Gn 49 par le verbe היה 3f pl. (תִּהְיֶיןָ) qui permet de bien lier les bénédictions des versets précédents [le sujet du verbe] à la tête de Joseph [le complément du verbe].

Finalement l'expression הוֹרַי עַד de Gn 49,26aα" mérite discussion. La ponctuation massorétique (cf. le *zāqēf qāṭōn* et le *māqqēf*) rattachant עַד à la suite du verset est généralement considérée comme fautive. עַד doit donc être traduit comme substantif "toujours" et non comme préposition[217]. La lecture massorétique הוֹרַי[218] qu'il faut traduire "mes parents (de toujours)" est appuyée par plusieurs versions anciennes[219]. On comprend cependant mal à qui ces parents font références et en quoi leurs bénédictions seraient inférieures à celles de Jacob[220]. הוֹרַי a donc souvent été corrigé en הַרְרֵי "les montagnes (de toujours)" en s'appuyant notamment sur l'hémistiche parallèle de Gn 49,26aß, sur Dt 33,15 et sur la LXX[221]. Ces deux options ont été réconciliées par G. A. Rendsburg[222], qui montre de manière convaincante que, comme l'a bien vu le TPsJ, le texte joue ici sur le double sens de הורי lequel peut être lu הוֹרַי ou הָוֹרֵי[223]. Il s'agit selon lui d'une figure de *Janus parallelism* qui permet de faire le

---

216 Cette forme a été très diversement expliquée (voire le résumé des options chez Beyerle (1997) *Mosesegen*, 157-158). Outre, diverses corrections (תְּבוֹאֶנָה Dillmann (1886) *Numeri*; תָּבוֹאתָה Driver (1902[3]) *Deuteronomy*) on a aussi pensé qu'il pouvait s'agir du mélange d'une forme araméenne תֶּאֱתָה (verbe אתה "venir") avec une glose explicative d'une racine בוא (Cassuto (1973) «Deuteronomy», 61; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 36; Mayes (1981) *Deuteronomy*), ou encore une forme nominale signifiant "production" (Caquot (1983) «Les bénédictions», 63-64; Beyerle).

217 On renverra, pour étayer ce point, aux versions anciennes (LXX; les Targoums, cf. *infra*), à BHS et à la plupart des commentateurs. Le parallèle de Dt 33,15 va aussi en ce sens. Le remplacement du קֶדֶם de Dt 33 par עַד - un terme proche - s'explique peut être par le fait que dans le sens de "toujours, ancien" ce dernier est plus courant (Zobel (1965) *Stammesspruch*, 37).

218 הרה "concevoir" part. pl. Qal + sfx 1sg.

219 C'est notamment le cas du TO, de TN et de la Vulgate.

220 Les Targoums cités plus haut interprètent "mes parents" comme Abraham et Isaac. Signalons que récemment Jay (1988) «Sacrifice», 69-70 y a vu une référence aux beaux-parents de Jacob. Elle lit dès lors ce verset comme un rejet de la branche matrilinéaire de Joseph.

221 La LXX traduit ὀρέων μονίμων "les montagnes stables". En outre, le parallèlisme הַרְרֵי עַד//גִּבְעוֹת עוֹלָם présent en Gn 49,26* se retrouve en Ha 3,6. Cette correction se retrouve notamment chez Tuch (1838) *Genesis*; Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 76.92; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Pehlke (1985) *Genesis 49*, 233-236; Neef (1995) *Ephraim*, 123-124, ainsi que d'autres.

222 Cf. Rendsburg (1980) «Janus Parallelism». Il a été suivi notamment par Paul (1992) «Polysensuous Polyvalency», 150-151 et Hamilton (1995) *Genesis*.

223 Il faut lire une *lectio plene* de הָרֵי. Le ו comme *mater lectionis* pour le qames est attesté par toute une série de Ketiv-Qeré (cf. Jos 6,13; 20,8; 21,27; 1 S 27,4; Jr 9,7). Cet argument est utilisé par Rendsburg (1980) «Janus Parallelism». On pourrait aussi penser que la *mater lectionis* est une adjonction d'un copiste faisant pencher à tort l'interprétation dans le sens de "mes parents". Le *Janus parallelism* se ferait sur הָרֵי/הֹרַי. Signalons que Barthélemy *et*

lien entre le motif du père de 26aα' et de celui des montagnes 26aß. Si cette analyse est exacte, on peut penser que Gn 49,26 corrige légèrement l'orthographe du הֲרֲרֵי de sa source (Dt 33,15), afin de permettre ce jeu de mots et faire ainsi le lien entre le thème des montagnes qu'il tire de Dt 33 et celui du père bénissant (49,26aα') qui fait partie de son bien propre.

Cette analyse des divergences entre les passages parallèles de Gn 49,25-26a et Dt 33,13b-16 montre que c'est bien le texte de ce dernier qui a été corrigé en Gn 49.

Reste cependant ouverte la question de savoir si l'auteur de l'ensemble de la sentence sur Joseph en Gn 49 a pu connaître Dt 33,13-17 ou si les éléments parallèles (au plus les v.24b-26) constituent une adjonction secondaire tardive en Gn 49.

Nous allons chercher à montrer que l'auteur de l'ensemble de Gn 49,22-26 a connu l'ensemble de Dt 33,13-17. L'observation des éléments non synoptiques, permettra de mieux comprendre de quelle manière et selon quels critères cet auteur a retravaillé sa source.

## 2.5.4. TRAITEMENT DES SOURCES ET THÉMATIQUE DE GENÈSE 49,22-26

En reprenant la synopse des *logia* sur Joseph en Genèse 49 et Deutéronome 33, on observe que les éléments strictement parallèles se concentrent dans les "sections synoptiques" de Gn 49,25aß-26a et de Dt 33,13b-16. A l'intérieur de ces sections, on trouve deux éléments de rupture, Dt 33,14 est remplacé par Gn 49,25b-26aα et Dt 33,16 n'a pas de parallèle en Gn 49. De plus, on observe que deux grands ensembles non-synoptiques apparaissent, l'un placé avant la "section synoptique" en Gn 49 (v. 22-25aα) et l'autre situé après elle en Dt 33 (v.17).

La suppression de Dt 33,16 par Gn 49 s'explique aisément comme une adaptation au contexte littéraire de la Genèse. En effet, "celui qui demeure dans le buisson (סְנֶה)" fait trop évidemment allusion à Exode 3 et au Sinaï pour être maintenu sur les lèvres de Jacob.

Concernant le rapport entre Gn 49,25b-26aα et Dt 33,14, on relèvera tout d'abord l'allitération (רָחַם "utérus", יְרָחִים "lunes") qui confirme, si besoin était, le lien littéraire entre les deux passages. Toujours, à ce propos, il convient de rappeler certains points observés plus haut[224]. Nous avons vu que le bien propre de Gn 49,25aα et 25b-26aα est construit de manière à mettre en évidence le motif théologique du Dieu du père / ton père (25aα'/26aα) et celui du El

*al.* (1976-1980) *Compte rendu préliminaire*, défend un original הרי עד qu'il traduit "des monts antiques".

224 Cf. p.220.

Shadday / mamelles (25aα"/25b), ces deux éléments étant liés au thème de la descendance. Ainsi la présence en Gn 49 de ce double motif élargit la perspective de la bénédiction de Joseph. En effet, alors qu'en Dt 33, la bénédiction concernait essentiellement la fertilité du sol (les eaux 13b; les saisons 14 les montagnes 15), en Gn 49 elle est subordonnée aux bénédictions passant par le père "les bénédictions de ton père ont été plus fortes que..." (26aα). Le motif de la fertilité n'est certes pas radicalement remis en cause, mais il est placé dans une perspective généalogique. Gn 49 insiste sur le fait que la bénédiction vient du Dieu de ton père, qu'elle est donc jacobienne. Cette perspective généalogique est corroborée par le fait que la thématique sacerdotale du El Shadday annonçant une descendance aux patriarches est reprise et explicitée par l'étymologie (שָׁדַיִם/שַׁדַּי) présentée en Gn 49,25[225]. La correction de Dt 33,14 par Gn 49,25b-26aα (+ 25aα) permet donc d'inclure Joseph à l'intérieur de la lignée patriarcale.
Placé à la fin du cycle de Joseph et à l'intérieur du testament dodécatribal de Jacob, 49,25aα.25b-26aα peut même être compris comme une façon pour le patriarche Jacob de réintégrer "officiellement" Joseph à l'intérieur de la fratrie. Une réintégration que Jacob n'effectue nulle part ailleurs. De plus, il permet d'insister sur le fait que c'est le Dieu de Jacob qui est la cause du destin bénéfique de Joseph. Il résout ainsi la question de l'identité de la force divine agissant mystérieusement au travers des événements du cycle de Joseph. Bien que cette force soit plusieurs fois liée au thème du Dieu du père (Gn 43,23; 46,3; 50,17)[226] et que le lecteur puisse se douter que le Dieu de Jacob agit au travers des événements de la vie de Joseph, personne ne l'affirme clairement[227]. Les éclaircissements fournis en Gn 49,25 sur l'identité du Dieu qui amena à la bénédiction la vie de Joseph, sont donc bienvenus pour conclure théologiquement le cycle de Joseph.
La présence de plusieurs épithètes divines en Gn 49,24b-25 en lieu et place du seul Yhwh en Dt 33 peut elle aussi s'expliquer par des motifs théologiques. En effet, la multiplicité des appellatifs divins - ceux présents en Gn 49,24 s. apparaissent souvent dans des contextes littéraires tardifs - met en évidence l'universalité de Dieu. Ils permettent surtout d'insister sur le rapport de Joseph avec le Dieu de son père Jacob. Tout comme ceux de 25a, les deux appellatifs de 24b le soulignent par leur mention d'Israël et de Jacob. De plus, à l'intérieur du contexte de la Genèse, spécialement si, comme nous le pensons[228], l'auteur présuppose l'usage de El Shadday chez P, la suppression du théonyme Yhwh est parfaitement cohérente. Comme le précise Ex 6,3 (P), "je (c'est à dire Dieu) suis

225 Cf. p.221.

226 Cf. p.218.

227 Dans la conclusion théologique de Gn 50,15 ss. Joseph parle seulement de Dieu.

228 Voir notre démonstration p. 220.

apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob par El Shadday, mais sous mon nom Yhwh je ne me suis pas fait connaître d'eux"

Les ensembles non-synoptiques figurant en Dt 33,17 et Gn 49,22-24 ne sont pas aussi différents l'un de l'autre qu'il n'y paraît à première vue. On remarque en effet, que Dt 33,17 est organisé d'une façon très proche de Gn 49,22-24a. Comme en Gn 49,22, ce verset s'ouvre par une métaphore taurine qui se poursuit comme en Gn 49,23-24a par la description d'un combat opposant Joseph à ses ennemis. Bien que les différences entre ces deux textes restent assez nombreuses - tant au niveau de la phraséologie que du sens - la plupart de ces différences peuvent être expliquées en Gn 49, par une adaptation au contexte dans lequel le passage est inséré. Une transformation du texte de Dt 33,17 par Gn 49 se comprend, nous allons le voir, relativement bien.

Le déplacement du passage non-synoptique de la fin de la sentence sur Joseph en Dt 33 (v.17) au début de celle de Gn 49 (v.22-24) peut s'expliquer par la volonté d'ouvrir la sentence par une métaphore animale sur le modèle de ce que l'on trouve dans l'autre grande sentence tribale de la collection, celle sur Juda de Gn 49,(8)9-12. La formulation de l'ouverture des deux métaphores animales est d'ailleurs très proche, v. 9 גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה // v.22 בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף.

A l'intérieur même de Gn 49, Joseph ne peut être qualifié comme en Dt 33,17 de "premier-né" בְּכוֹר puisque Ruben est appelé de la sorte en Gn 49,3 et que, comme nous l'avons vu, sa déchéance, ainsi que celle de Siméon et Lévi, conduisent Juda à bénéficier de la dignité d'aînesse. Nous le verrons plus loin, cette absence est significative de la théologie de ces versets puisqu'elle contredit en partie la place d'aînesse que paraît occuper Joseph en Gn 48. Dès lors, Gn 49,22 va certes reprendre la métaphore taurine de Dt 33, mais va la transformer et l'adapter par plusieurs allusions au cycle de Joseph, en faisant notamment référence à l'épisode du rêve bovin de Pharaon (Gn 41)[229].

La description du combat de Joseph en Dt 33,17 est clairement triomphaliste et affirme la domination universelle de celui-ci. Deux raisons ne permettent pas de reprendre cette description telle quelle en Gn 49. D'une part, une telle domination cosmique entre en conflit avec la sentence sur Juda, qui envisage pour lui une telle domination sur les nations (Gn 49,10). En outre, par de nombreuses allusions, l'auteur de Gn 49,23-24a cherche de toute évidence à faire référence au conflit fratricide caractérisant le récit de la vie de Joseph[230]. Or, le motif de la victoire de Joseph frappant les peuples de la terre (Dt 33,17) est en totale contradiction avec le récit de Gn 37-50.

La suppression en Gn 49,23-24a d'Ephraïm et de Manassé que Dt 33,17 présentait comme des instruments de la puissance joséphite s'explique elle aussi aisément par le contexte. D'une part, dans le roman de Joseph, les deux fils ne jouent aucun rôle dans son combat et d'autre part, la bénédiction d'Ephraïm et

---

229 Cf. p.195-196.

230 Cf. p.204-205.

de Manassé, et par là de leurs descendants, a déjà été opérée par Jacob en Gn 48[231]. Il est d'ailleurs très probable que Gn 49,22-26 connaisse Gn 48 et qu'il en reprenne les principaux thèmes théologiques. On retrouve en effet, la mention d'El Shadday (v.3), celle du Dieu des pères de Jacob (v. 15-16), ainsi que celle du Dieu berger (v.15). De plus, l'insistance sur la généalogie patriarcale comme vecteur de la bénédiction de Joseph ("dieu de ton père" etc...) en Gn 49,24-25 se retrouve aux versets 4-5 de Gn 48. Finalement, si le vocabulaire des vaches (פרה) de Gn 49,22 fait référence à Ephraïm[232], on peut penser que ce verset connaît le thème du renversement de la prééminence manassite au profit d'Ephraïm, caractéristique de la majeure partie du récit de Gn 48.
Reste à se demander quels sont les critères qui poussent Gn 49,22-26 à réutiliser mot à mot certains éléments de Dt 33,13b-16. On constate qu'il utilise ce qui en Dt 33 n'est pas en opposition avec le contexte littéraire dans lequel il intègre sa sentence sur Joseph, en reprenant les éléments liés au motif de la fertilité (Dt 33,13b et 15), tout en retirant ce qui fait trop directement référence au pays d'Israël, que le Joseph de Gn 37-50 ne contribue nullement à rendre fertile. On remarque la suppression des v. 13a. 16aα dont le mot-clé est le pays אֶרֶץ/אַרְצוֹ. Le passage sur le naziréat, donc de la consécration de Joseph, peut être repris, car bien qu'au sens strict on ne puisse considérer Joseph comme nazir, le motif de sa mise à part et son lien particulier avec le divin qui caractérise le roman de Joseph font de lui une figure qui en est proche.

## *Bilan*

L'analyse présentée ici rend probable l'hypothèse selon laquelle le rédacteur de Gn 49,22-26 a travaillé en disposant d'une source écrite : à savoir, l'ensemble de Dt 33,13-17. Lorsque cette source pouvait être utilisée telle quelle, ce rédacteur n'a pas hésité à la reprendre mot à mot, en se contentant de quelques corrections stylistiques facilitantes. Il l'a cependant en grande partie transformée, afin de la rendre compatible avec le contexte littéraire où sa "nouvelle" sentence sur Joseph est dès lors insérée. On trouve notamment toute une série d'allusions ou de références au cycle de Joseph.
Pour ce rédacteur, la sentence sur Joseph qu'il met sur les lèvres de Jacob doit permettre de faire le bilan du destin de Joseph (22-24a). Elle permet aussi au père mourant de réintégrer dans sa lignée le fils perdu et de faire de cet ancrage généalogique la source des bénédictions dont Joseph bénéficie (24b-26). Ainsi la sentence sur Joseph permet de conclure et de faire le bilan du cycle de Joseph.

---

231 On ne peut d'ailleurs pas exclure que Dt 33,17b mentionnant Ephraïm et Manassé n'ait pas fait partie du Dt 33, source de Gn 49. Beyerle (1997) *Mosesegen*, 181ss. l'attribue à son *spät-dtr Redaktor.* Aussi pour une insertion tardive de Dt 33,17b, cf. von Rad (1964) *Das fünfte Buch Mose.*

232 Cf. p.196-197.

Au niveau de l'histoire de la rédaction, on peut donc tirer les conséquences suivantes. Gn 49,22-26 présuppose les grandes lignes le cycle de Joseph. Il connaît et retravaille Dt 33,13-17. Le fait que Gn 49,22-24a soit construit de manière assez proche de Dt 33,17 présuppose que ce n'est pas seulement Gn 49,25-26 (+24b), mais l'ensemble de la sentence sur Joseph de Gn 49 présuppose celle de Dt 33. On ne peut donc pas - comme le font la plupart des exégètes partisans de l'antériorité de Dt 33[233] - utiliser la comparaison synoptique (Gn 49,22-26/Dt 33,13-17) pour tenir Gn 49,25-26 pour un ajout tardif à la sentence sur Joseph.

## 2.5.5. ORGANISATION D'ENSEMBLE

Nous avons organisé notre étude de détail de Gn 49,22-26 en trois parties (v. 22 / 23-24a / 24b-26), surtout sur la base de distinctions thématiques. Bien que la recherche les ait souvent traités comme des fragments complètement autonomes[234], plusieurs éléments plaident en faveur de l'homogénéité de l'ensemble.

Premièrement, nous avons discerné à l'intérieur de chacun de ces versets des références ou des allusions aux narrations de la Genèse. Des allusions au roman de Joseph sont nettes aux v.22-24a, la mention de El Shadday et du dieu du père du v.25 présuppose l'organisation généalogique des patriarches de la Genèse et ce même verset 25 comporte de multiples allusions à Gn 48. Nous avons aussi observé plus haut que le rédacteur a travaillé à partir de Dt 33,13-17 et cela non seulement pour les passages synoptiques (Gn 49,25-26 // Dt 33,13b-16) mais aussi pour les sections qui, bien qu'elles n'aient pas de phrases reprises mot à mot, trahissent des thématiques similaires, quoique fortement retravaillées (Gn 49,22-24 // Dt 33,17, le motif du taureau et du conflit).

Deuxièmement, l'organisation de Gn 49,22-26 n'est de loin pas aussi anarchique qu'une lecture superficielle pourrait le laisser supposer.

La structure de l'ensemble peut être schématisée de la façon suivante :

v.22 la métaphore taurine symbolise Joseph
    v.23-24a Le conflit
    → v.24b-25aα appellatifs du Dieu protecteur
        → v.25aß-26a série de bénédictions en בְּרָכֹה
v.26b Joseph, le nazir, en est le bénéficiaire.

Plusieurs observations invitent à y voir une profonde unité.

---

233 Cf. n.211.

234 La plupart des commentateurs traitent ces versets de la sorte. Comme exemple de ce type d'approche, on renverra à Zobel (1965) *Stammesspruch*, 115-126; de Geus (1976) *Tribes*, 90-91; Westermann (1982) *Genesis 37-50*.

Il faut tout d'abord rappeler qu'à part le verset 22 structuré en trois parties (titre 22aα, et deux hémistiches consécutifs 22aß -> 22b), tout le reste du texte est organisé à partir d'hémistiches parallèles.
L'élément théologique central formé des appellatifs divins (24b-25aα) fait harmonieusement le lien entre le récit de conflit et la série de bénédictions. En effet, le מִן qui ouvre 24b attribue à une causalité divine le succès de la résistance de Joseph dans le conflit du verset précédent. La présence du mot crochet יד "main" qui conclut 24a (les mains de Joseph) et ouvre 24b (la main du puissant...) va également dans ce sens. De l'autre côté de cet ensemble, la série des bénédictions en בְּרָכֹת est logiquement introduite par le verbe וִיבָרְכֶךָּ "qu'il te bénisse". En outre, le couple El Shadday - Dieu du père est repris au centre des bénédictions en בְּרָכֹת par la mention des mamelles (שׁדים) et du père (25b-26aα').
Ainsi donc, 23-26a forme un développement cohérent[235] qui s'ouvre par le récit d'un conflit (23-24a) et débouche avec l'aide divine (24b-25aα) sur un ensemble de bénédictions (25aß-26a). Le conflit une fois résolu permet de déboucher sur la prospérité. Cette même constellation thématique (force - prospérité) apparaissait déjà sous une forme un peu différente dans l'organisation de la sentence sur Juda[236].
Le verset 22, qui ouvre l'ensemble par une métaphore animale, est en parfait accord thématique avec les bénédictions de 25aß-26a. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, nous y retrouvons le motif du taureau près d'une source, symbole d'une prospérité liée à l'eau. Or, les bénédictions en בְּרָכֹת s'ouvrent précisément par les bénédictions "aquatiques" des cieux et de l'abîme. D'autre part, en 22b le taureau est celui vers qui marchent les filles (de vaches). S'y retrouve donc le second thème majeur souligné par les bénédictions (25b-26aα'), celui de la fécondité généalogique, laquelle est d'ailleurs jugée supérieure à la fertilité.
On remarquera encore que l'ensemble de la sentence sur Joseph se termine par une conclusion précisant, cette fois en parlant directement du personnage éponyme, que Joseph le nazir est bien le destinataire des bénédictions qui précèdent. Comme c'était le cas en Gn 49,9-12, le passage s'ouvre donc par une métaphore animale (9 // 22) pour se terminer par des remarques descriptives sur l'humain éponyme (12 // 26b).
On terminera en levant deux types d'objections sur l'unité de Gn 49,22-26. D'une part, comme nous l'avons déjà plusieurs fois relevé[237], le fait que coexistent des adresses à la deuxième et à la troisième personne ne suppose pas forcément un changement d'auteur. D'autre part, la diversité des images véhiculées dans ces versets n'est pas non plus un critère permettant de contester

235 En ce sens Seebass (1984) «Stämmesprüche», 336.

236 Cf. p.130.

237 Cf. n.139 p.68 pour les versets 3-7. Le problème se pose aussi dans les mêmes termes dans la sentence sur Juda (cf. p.129).

la cohérence d'un ensemble poétique, puisque la poésie est un genre littéraire permettant de faire jouer entre elles une variété d'images.
Il ressort donc de cette analyse de la structure des versets 22-26 que l'ensemble est fort bien articulé et organisé. Il n'y a donc pas lieu d'y voir un ensemble de fragments archaïques aléatoirement rassemblés. Le poète a utilisé toute une série d'images pour en faire un tout cohérent.

## 2.5.6. CONTEXTE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL

L'analyse de détail montre que la sentence sur Joseph lui est favorable. On y trouve la métaphore d'un animal dans une situation de vie prospère, la description d'un combat victorieux et une série de bénédictions. La place considérable laissée à Joseph au sein du testament de Jacob - cette sentence est même plus longue que celle sur Juda - témoigne également du regard très favorable posé sur lui.
Après la section sur Juda, qui attribuait un rôle central à cette tribu, le caractère profondément positif du passage sur Joseph oblige à s'interroger sur leur rapport réciproque.
Doit-on contester ou atténuer le caractère originellement pro-ioséphite de la sentence ?
Faut-il au contraire tenir le joséphocentrisme pour part d'un l'original auquel une perspective judéenne aurait été surajoutée, voire simple fruit d'une mauvaise interprétation des v. 8-12 ?
N'est-il pas préférable d'éviter de mettre en question la bipolarité Juda-Joseph du testament de Jacob et de voir dans ce texte le reflet d'une époque et d'un milieu où ces deux pôles étaient simultanément considérés comme importants ?
Quelles que soient leurs datations, c'est autour de ces trois grandes possibilités qu'ont travaillé les chercheurs. Le débat sur le contexte historique de Gn 49,22-26 est en outre encore complexifié du fait que non seulement l'interprétation de la sentence sur Juda en est difficilement dissociable, mais aussi parce qu'une évolution diachronique au sein de cette sentence est souvent envisagée.

### *La recherche*

Un rapide tour d'horizon de la recherche s'impose. Une grande majorité d'exégètes font remonter les diverses sections de 22-26 à l'époque prémonarchique[238]. Les arguments de datation se fondent généralement sur

---

238 Les partisans de ce type de datation sont de loin les plus nombreux. Parmi les principaux, on notera Land (1858) *Disputatio*; Dillmann (1882⁴) *Genesis*; Skinner (1910) *Genesis*; Gunkel (1910³) *Genesis*; Procksch (1924$^{2\&3}$) *Genesis*; von Rad (1949-1953) *Das erste Buch Mose*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 115-120; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 69-71;

l'analyse fractionnée du texte et conduisent à situer le passage entre l'époque de l'installation et la fin de celle des Juges. Ainsi, la lecture végétale du verset 22 avec les branches s'étendant au delà du mur ont été vues comme la marque d'une période d'expansion de Joseph[239]. Les versets 23-24, seuls à décrire un événement, ont amené à identifier les archers attaquant Joseph à tous ceux qui en Palestine du nord ont pu combattre les Israélites durant la longue période prémonarchique[240]. Les éléments religieux de 24b-26 jugés archaïques ont également été utilisés dans le sens d'une telle datation du passage[241]. Il faut encore ajouter que le succès considérable des datations archaïques de ces versets s'explique aussi par le présupposé selon lequel l'ensemble du recueil poétique de Gn 49,3-27 est ancien.

Les datations prémonarchiques du matériel contenu dans la sentence sur Joseph permettent relativement aisément d'expliquer sa présence aux côtés des versets 8-12 judéens. Rappelons que l'existence, avant la monarchie, de traditions sur deux entités importantes, l'une judéenne au sud et l'autre joséphite au nord n'a longtemps pas été perçue comme un problème d'un point de vue historique[242]. En outre, pour ceux qui lisent en 8-12 le reflet d'aspirations royales panisraélites davidiques, il est parfaitement envisageable que des traditions sur Joseph béni (nazir n'est pas une désignation royale) y aient simultanément été liées et intégrées[243]. Si le Yahwiste (J) du 10ème s. de l'hypothèse documentaire classique est responsable de l'édition ou simplement de la reprise adaptée du corpus, il est même possible d'admettre qu'il ait reconnu la bipolarité Juda-Joseph et pourquoi pas qu'il soit responsable de certains rapports entre Gn 49,22-26 et le cycle de Joseph[244].

Tout en datant son Yahwiste de l'époque exilique, J. Van Seters lui attribue la reprise simultanée des deux bénédictions de Juda et de Joseph. Ces paroles seraient originellement des bénédictions typiques des monarchies judéennes et israélites[245].

On a aussi envisagé qu'un document constitué de sentences tribales dans lequel Joseph jouait le rôle central a d'abord existé, avant qu'un correcteur judéen ne

---

Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Brueggemann (1982) *Genesis*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 334-339.348-350; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Neef (1995) *Ephraim*, 127-129.

239 Par exemple Neef (1995) *Ephraim*, 128-129; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 115-116.

240 Voir nos développements sur l'identité des archers p.203 ss.

241 Cf. n.111 p.207 et p.225-226.

242 Caractéristique de cette option, Westermann (1982) *Genesis 37-50*. Rappelons qu'aujourdhui l'existence d'une entité judéenne forte avant le 8ème siècle n'est plus une évidence. Cf. nos développements p.134.

243 Le mentionnent expressément, par exemple, Skinner (1910) *Genesis*, 529; Lindblom (1953) «Political Background», 85; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 187, n.75.

244 En ce sens, cf. les remarques de Wenham (1994) *Genesis 16-50*.

245 Van Seters (1992) *Prologue*, 286-287.

s'y oppose et y insère une perspective favorable à Juda[246]. Une telle opinion n'implique d'ailleurs pas obligatoirement que le texte joséphite de base soit prémonarchique[247].

Rappelons que sous sa forme actuelle, en particulier à cause de la série de bénédictions des versets 25-26, le caractère pro-joséphite du texte n'est pas contestable et ne l'a guère été. Même en considérant la série de bénédictions comme une adjonction tardive, rares ont été ceux qui ont défendu l'hypothèse d'une première version du testament de Jacob franchement polémique à l'égard de Joseph[248]. Sans aller si loin, le caractère éminemment laudatif de l'ensemble est néanmoins passablement affaibli, si, comme beaucoup le pensent, 25-26 (+24b) doit être considéré comme une adjonction tardive favorable au nord[249]. Les versets 22 à 24 peuvent alors être lus comme un bref ensemble proche des sentences sur les petites tribus. Le Joseph du texte primitif est alors une tribu comme les autres ne faisant pas d'ombre à Juda. Que l'ensemble de la sentence sur Joseph soit secondaire a également été postulé notamment par ceux qui y ont vu un texte issu de la période monarchique israélite[250].

Finalement, une dernière option s'appuie sur une lecture défavorable à Juda des v.8-12[251]. Dans ce cadre, la sentence sur Joseph joue logiquement le rôle central de tout le testament de Jacob. A ce propos, on peut rappeler la thèse de M. Nobile[252] selon laquelle Gn 49 daterait de l'époque de la réhabilitation de Yoyakin. Tout en étant assez critique vis-à-vis de Juda et de sa politique, l'auteur idéaliserait le nord joséphite.

Ce rapide tour d'horizon de la recherche montre une focalisation sur l'analyse du sens et du contexte de ces cinq versets, indépendamment de leur contexte ou tout au plus dans le contexte étroit de Gn 49. Ce type d'approche présente des résultats insatisfaisants à plus d'un titre.

Nous avons critiqué plus haut les arguments basés uniquement sur les diverses sections de Gn 49,22-26 pour établir leurs contextes historiques - le plus souvent prémonarchiques. Dans ces critiques, les problèmes de traduction jouent un rôle important, ainsi en écartant une traduction "végétale" du v. 22 on exclut du

---

246 C'est notamment l'opinion de Seebass (1984) «Stämmesprüche», 348-350 qui situe à l'époque davidique une telle correction.

247 Ainsi Blum (1984) *Vätergeschichte,* sp. 261. Son rédacteur Juda date de Josias.

248 Bien seul, Caquot (1980) «Ben Porat», lit Gn 49,22 (+23-24) comme un appel polémique du sud judéen au nord schismatique. Cette controverse aurait été ultérieurement effacée par l'adjonction de 25-26 et par des corrections touchant 23-24.

249 C'est notamment l'avis de Fripp (1891) «Note»; Zobel (1965) *Stammesspruch,* 123-124 qui situent l'adjonction de l'époque du royaume du nord. Cf. encore Coppens (1957) «La bénédiction», 109-11 et de Geus (1976) *Tribes,* 90-91.

250 C'est notamment l'opinion de Wellhausen (1899[3]) *Composition,* 320; Holzinger (1898) *Genesis.*

251 Voir les lectures ironiques de Gn 49,8-12 par Good (1963) «Blessing», et ses successeurs. *Supra* p.117 ss.

252 Nobile (1989) «Le benedizioni».

même coup la possibilité de comprendre les branches s'étendant vers le mur comme le symbole d'une période d'extension territoriale joséphite. Des conclusions purement arbitraires ont également été écartées. Ainsi en prenant les versets 23-24 isolément, les archers ne peuvent pas être identifiés puisque presque toutes les époques ont vu les ennemis de Joseph se servir d'arcs. Quant aux théonymes de 24b-25a, ils ne peuvent être pris a priori comme des indices d'une religiosité archaïque, puisque leurs autres occurrences bibliques nous les montrent dans des contextes littéraires tardifs.
Si la volonté d'obtenir une datation basée sur ces seuls versets aboutit à un échec, il est vrai que sa mise en rapport avec son contexte étroit, spécialement les v. 8-12, n'est guère plus concluante. En effet, pour la grande majorité des chercheurs, la mise en relation de la sentence sur Joseph avec celle sur Juda a essentiellement pour but d'intégrer Gn 49,22-26 à l'intérieur d'un système explicatif mis en place pour 49,8-12[253]. L'argumentation dépend alors essentiellement de ce que les interprètes croient savoir sur l'ensemble dédié à Juda, plutôt que d'une observation du texte de 49,22-26.

## *Gn 49,22-26 entre le cycle de Joseph et les bénédictions de Moïse*

L'analyse que nous avons proposée plus haut conduit à insister sur les rapports existant entre Gn 49,22-26 et d'autres textes bibliques. Ces rapports permettent de sortir de l'impasse dans laquelle se trouve la recherche, puisqu'ils éclairent le processus de rédaction et le contexte historique de ces versets. Nous avons montré que ce texte connaît Dt 33,13-17 qui lui sert de source principale, non seulement en ce qui concerne la série de bénédictions, mais aussi par la métaphore du taureau qu'il reprend et le thème de la guerre qu'il transforme (Dt 33,17 // Gn 49,22-24a). D'autre part, on trouve dans les versets 22-24 plusieurs allusions ou références au cycle de Joseph de la Genèse. D'autres éléments, notamment la série d'appellatifs divins de 24b-25a, permettent d'insister sur le lien de Joseph avec le patriarche Jacob. Ils reprennent en outre des éléments présents en Gn 48. Le rédacteur s'inspire donc de Dt 33 tout en faisant de sa sentence sur Joseph la conclusion logique de l'histoire de Joseph et de sa famille. De plus, nous avons montré que 22-26 formaient un ensemble cohérent, qu'il n'y a pas lieu de découper en plusieurs strates littéraires. Gn 49,22-26 n'est donc pas une "collection de traditions", mais un texte élaboré dans un but précis. Un texte d'auteur.

### *a. Datation*

De ce faisceau d'indices on peut déduire qu'au sein du Pentateuque ce texte est relativement tardif. Le fait de présupposer Dt 33,13-17 ne permet certes pas

---

253 Seul Soggin (1997) *Genesis* prend au sérieux la bipolarité Juda/Joseph en situant le texte à l'époque des deux monarchies.

d'exclure des datations assez anciennes, tant il est vrai que si la datation de ce texte est relativement incertaine, il doit certainement être - en tout cas sous une première forme - préexilique et émaner d'un milieu israélite[254]. Par contre, puisque ces versets présupposent plusieurs aspects du cycle de Joseph ainsi que l'insertion de celui-ci dans l'organisation patriarcale de la Genèse (Gn 49,22-26 reprend des éléments présents en Gn 48 et semble connaître P), ils sont forcément assez tardifs. Nous avons discuté plus haut de la datation du cycle de Joseph et avons défendu son insertion à l'intérieur de la Genèse, à l'époque perse[255]. De plus, on signalera que si Gn 49,22-26 présuppose le cycle de Joseph, il ne lui est pas nécessaire et peut donc lui être largement postérieur. Il faut cependant préciser que contrairement aux versets 8-12, il ne présuppose pas les éléments de la couche secondaire "Juda" du roman de Joseph. Finalement, le fait que l'usage de El Shadday chez P soit explicité en 25b vient étayer une date au plus tôt exilique du passage. Enfin, la plupart des appellatifs divins présents en 24b se retrouvent essentiellement dans des textes exiliques ou postexiliques.
A partir de ces observations, une datation postexilique est la plus vraisemblable.

*b. Milieu producteur*

Reste encore à s'interroger sur le milieu porteur de ce texte et donc préciser les objectifs visés par cette rédaction. Le caractère laudatif du texte, ainsi que l'insistance sur la filiation jacobienne et la fécondité de Joseph semblent supposer qu'un milieu favorable au nord joséphite est ici à l'oeuvre. Or, bien qu'elle soit à première vue séduisante cette conclusion n'est pas dépourvue de difficultés. Le principal problème vient de la proximité de la sentence sur Juda éminemment projudéenne.
Nous avons vu que la sentence sur Juda cherche à lui faire occuper la place de l'aîné en excluant de la bénédiction Ruben, Siméon et Lévi. Elle présuppose en outre la connaissance de l'ordre généalogique des 12 fils de Jacob. Il est dès lors difficilement imaginable que l'auteur de la sentence sur Juda n'ait pas connu une sentence sur Joseph. D'un autre côté, puisque les versets 22-26 forment un tout faisant référence au cycle de Joseph et à la fin de l'histoire de Jacob (spécialement Gn 48), ils ne peuvent guère avoir circulés de manière indépendante. Si donc l'on postule deux milieux producteurs différents pour Gn 49,8-12 et 22-26, il faut au moins postuler une histoire rédactionnelle en deux étapes, déjà en lien avec la Genèse. Deux solutions sont envisageables. Il pourrait y avoir eu une première version des sentences sur les 12 tribus de Gn 49 avec la sentence sur Juda des v.8-12, celles sur Ruben, Siméon et Lévi de 3-7, mais avec un logion sur Joseph différent de celui dont nous disposons aujourd'hui. Il pourrait à l'inverse y avoir eu d'abord la sentence sur Joseph que nous connaissons, liée d'une manière difficile à préciser à la fin du cycle de

254 Pour la discussion sur la date de Dt 33, cf. p.276 ss.

255 Cf. p.126 ss.

Joseph, mais en tout cas sans Gn 49,3-12[256]. Dans ces deux cas de figure, on est obligé de postuler une première étape rédactionnelle, dont le contenu exact nous échappe, avant que dans un deuxième temps un rédacteur respectivement joséphite ou judéen vienne corriger et ajouter différents éléments afin de créer l'ensemble que nous connaissons.

Ce type de solution est certes envisageable, mais oblige à postuler une étape rédactionnelle supplémentaire, dont nous n'avons finalement aucune trace.

Il est dès lors préférable de se demander si le même milieu ne pourrait pas être responsable à la fois du passage sur Juda et de celui sur Joseph. Ceci n'est pas aussi invraisemblable qu'il y paraît. En effet, en transformant le texte de Dt 33,13-17 sur la base d'allusions et de références au cycle de Joseph, ainsi qu'au contexte jacobien du passage, Gn 49,22-26 n'apporte aucune "tradition" du nord indépendante de ce qui était déjà contenu dans les sources bibliques dont il disposait. Or, on peut penser qu'un auteur émanant d'un milieu nordiste n'aurait pas hésité à utiliser des traditions indépendantes, dont il aurait disposé de par son origine.

Ainsi un auteur judéen a donc fort bien pu créer Gn 49,22-26 à partir des données bibliques dont il disposait. Ce faisant, il faut alors penser que cet auteur judéen ne peut, ni ne veut critiquer Joseph dont il connaît le roman. Dès lors, il porte sur le personnage de Joseph un regard très proche de celui du rédacteur secondaire judéen dont nous avons trouvé trace entre Gn 37 et 46 et auquel nous avons attribué Gn 49,8-12[257]. Ce dernier ne corrige pas la structure narrative pro-joséphite du roman, mais se contente de faire de Juda le leader - qui plus est assez sympathique - du groupe des frères de Joseph. Si c'est un tel rédacteur qui a créé à la fin de la vie de Jacob une série de sentences prononcées par le patriarche à propos de ses fils, il a besoin d'une sentence sur Joseph qui, en outre, ne peut être que laudative. Cependant cet auteur doit éviter d'octroyer à Joseph une position par trop prééminente. Gn 49,22-26 répond bien à ces critères. Nous avons vu que ce passage insiste particulièrement sur le fait que la bénédiction divine provient du Dieu de Jacob. Cette insistance permet de mettre en évidence une action divine destinée à tout le clan de Jacob et non seulement à Joseph. Le passage sur Joseph reprend le thème de la fertilité trouvé en Dt 33, un élément qui pour un Judéen n'est certainement pas contestable vu le climat nettement plus propice à la culture dont bénéficie la montagne éphraimite. Gn 49,22-26 évite aussi soigneusement de faire de Joseph le chef de ses frères et leur aîné, ce qui pourtant est d'une part implicitement supposé par Gn 48 - où Joseph est appelé vers son père mourant et reçoit une double part de bénédiction (Ephraïm et Manassé) - et qui, d'autre part, était explicitement présent dans sa source de Dt 33,13 sans être repris en 49,22. De même, la perspective par trop triomphaliste du combat de Joseph (Dt 33,17) est transformée en un combat où

256 49,22-26 pourraient avoir été rattachés au récit de Gn 48 ou alors avoir déjà fait partie d'un système de "sentences tribales" primitif dépourvu de Gn 49,3-12.

257 Cf. notre analyse p.123 ss.

Joseph résiste bien plus qu'il ne vainc (Gn 49,23-24a). Ces observations permettent donc de penser qu'un même auteur a pu à la fois rédiger les versets 8-12 et 22-26 de Gn 49, ce qui évite des spéculations sur un hypothétique stade rédactionnel antérieur. Il permet en outre de tenir compte des similitudes relevées plus haut dans l'organisation des versets 8-12 et 22-26.

Il reste cependant à se demander s'il est crédible de penser qu'à partir de l'époque exilique un milieu fermement judéocentrique n'ait pas systématiquement dénigré le nord, mais lui ait consenti une place importante, voire l'ait perçu comme un second pôle important. Il n'est pas possible ici de faire le tour complet de cette question. On peut néanmoins signaler plusieurs indices allant dans ce sens.

On sait que durant la période perse et une grande partie de l'époque hellénistique les relations judéo-samariennes ne furent de loin pas aussi tendues que pourraient le laisser penser des textes comme Esdras-Néhémie ou les Antiquités juives de Flavius Josèphe[258]. Plusieurs indices historiques montrent que Jérusalem et Samarie se perçoivent alors mutuellement comme deux pôles d'une même religion et se partagent le *leadership* politico-religieux. On pense par exemple au fait que, durant la deuxième partie de l'époque perse, après la destruction de son sanctuaire dédié à Yahô (410), la colonie "juive" installée sur l'île d'Eléphantine en Égypte chercha appui pour sa reconstruction auprès des autorités de Jérusalem et Samarie. Or, celles-ci lui répondirent favorablement dans une lettre commune[259].

Dans le domaine strictement biblique, on rappellera l'énorme effort de compromis que représente l'édition du Pentateuque que de nombreux biblistes expliquent en tout cas partiellement par la pression de la politique impériale perse[260]. Ainsi en tant que "compromis", le Pentateuque rassemble des traditions issues de milieux très divers. Le fait que Samaritains et Juifs reconnaissent comme texte fondateur le même Pentateuque montre d'ailleurs que le nord et le sud n'étaient pas alors en rupture, mais faisaient partie d'une même "famille religieuse".

On ajoutera finalement qu'outre le cycle de Joseph déjà mentionné, plusieurs autres textes postexiliques reconnaissent cette bipolarité nord-sud en utilisant spécifiquement les concepts de Juda et de Joseph[261]. Le texte de Zacharie 10 est clairement judéocentrique comme le montre bien le verset 4. Cependant son

---

258 Nous avons discuté dans Macchi (1994) *Les Samaritains*, 34-43 de la question des relations judéo-samariennes durant les époques perses et grecques. Nous renvoyons ici à cette argumentation.

259 Cette correspondance en traduction française avec un bref commentaire dans Grelot (1972) *Documents araméens*, 398-419.

260 Voir notamment Frei et Koch (1984) *Reichsidee*; *id.* (1996²); Blum (1990) *Studien*, 333-360; Albertz (1992) *Religionsgeschichte*, 497-504; Crüsemann (1989) «Pentateuque»; *id.* (1992) *Tora*, 381-393.

261 Nous ne mentionnons ici que les textes qui parlent du nord sous le terme de Joseph. On pourrait ajouter bien d'autres textes parlant du nord et du sud de manière symétrique.

annonce de salut associe la maison de Joseph à celle de Juda. Ainsi les versets 6-7 mentionnent "J'affermirai le courage de la maison de Juda, je sauverai la maison de Joseph (...) ceux d'Ephraïm auront la vaillance des héros". Ezéchiel 37,15-28 parlant de la restauration d'Israël, dirigée par un davidide, utilise l'image de deux morceaux de bois nommé Juda et Joseph liés entre eux. Les Chroniques, qui comme on le sait ne portent pas un regard fondamentalement négatif sur le nord[262], lui reconnaissent même une position essentielle, puisque dans ce qui est certainement une exégèse de la fin de la Genèse 48 et 49, 1 Ch 5,1-2 comprend que Joseph bénéficie de l'aînesse tout en maintenant avec Gn 49,8-12 la prééminence judéenne[263].

Ce tour d'horizon montre donc que la bipolarité Juda-Joseph, accompagnée d'un regard relativement positif posé sur le nord joséphite, est présente dans des textes émanant de milieux très divers du judaïsme postexilique. On le retrouve dans des cercles eschatologisants (Za 10), prophétiques (Ez 37) et jusque chez le Chroniste (1 Ch 5,1-2). Il est probable qu'une polémique radicalement opposée au nord ne fut présente que dans des milieux judéens relativement marginaux durant toute l'époque perse et même jusqu'à l'époque hasmonéenne.

## *Bilan*

L'analyse présentée ici tend à montrer que la rédaction de Gn 49,22-26 utilise comme source Dt 33,13-17 et fait référence au contexte littéraire du roman de Joseph et de la fin de l'histoire de Jacob (sp. Gn 48). Ces diverses références, ainsi que la nature des théonymes présents en 24b-25a, font penser que ce texte doit être relativement tardif. Il ne peut en tout cas pas être antérieur à l'époque perse.

Nous avons en outre remarqué que l'optique favorable à Joseph dont témoigne ce texte n'implique pas que son auteur soit d'origine nordiste. Au contraire, nous avons même rendu vraisemblable le fait que son auteur puisse être judéen et poser sur Joseph un regard analogue à celui que pose la "couche Juda" du roman de Joseph, dont l'auteur est, nous le pensons, le même que celui responsable de Gn 49,8-12. En outre, nous avons vu qu'à l'époque postexilique, une perspective judéocentrique n'empêche pas d'attribuer à Joseph une place importante.

Il est donc tout à fait envisageable que l'auteur de Gn 49,22-26 soit le même que celui responsable de Gn 49,8-12. Comme cette solution présente l'avantage

---

262 Sur ce point, on renverra notamment aux travaux récents de Japhet (1989) *Ideology*, 308-324; *id.* (1993) *Chronicles*; Jones (1993) *Chronicles*, 99-103; Williamson (1977) *Israel*, 87-131; Willi (1972) *Chronik*, 190-193; *id.* (1994) «Late Persian Judaism».

263 La double part obtenue en Gn 48,5 (Ephraïm *et* Manassé deviennent les fils de Jacob), cf Dt 21,17 explique l'aînesse de Joseph. Voir entre autres Becker (1986) *Chronik*, de Geus (1976) *Tribes*, 88-89, Japhet (1993) *Chronicles*, Myers (1965) *Chronicles*. La modification du TM (supposant une perspective opposée à Joseph) proposée par Rudolph (1955) *Chronikbücher* et BHS doit être rejetée.

d'éviter de postuler une première étape rédactionnelle de Gn 49* difficile à préciser, elle est la plus crédible.

## 2.6. LA TRIBU DE BENJAMIN

Conformément au système généalogique de la Genèse, la dernière parole concerne Benjamin le dernier fils de Jacob. Comme c'est le cas pour les six "petites tribus", on y trouve un ensemble assez bref qui correspond de par la métaphore animale qui y figure au genre littéraire de la sentence tribale classique[1].

### 2.6.1. GN 49,27

27 בִּנְיָמִין֙ זְאֵ֣ב יִטְרָ֔ף בַּבֹּ֖קֶר יֹ֣אכַל עַ֑ד וְלָעֶ֖רֶב יְחַלֵּ֥ק שָׁלָֽל׃

*«Benjamin est un loup qui déchiquette, au matin il mange une victime et au soir il démembre une proie»*

Ce verset est structuré en trois parties A/B/B'[2]. La traduction de ce verset ne présente pas de difficulté majeure.
De l'avis général, 27aα doit être compris comme une proposition avec relative asyndétique[3]. La vocalisation de יִטְרָף (au lieu de יִטְרֹף) s'explique en outre par la situation pausale de ce verbe[4].

---

1 Sur ce genre littéraire, cf. p.15 ss.

2 Pour ce motif, cf. Watson (1995[3]) *Classical Hebrew Poetry*, 181.

3 La proposition asyndétique ne présente pas de lien (אֲשֶׁר, -שֶׁ) entre principale et relative (cf. par exemple Joüon §158a). Cette analyse syntaxique est notamment sous-jacente aux traductions de Pléiade, Centenaire et Osty "Benjamin est un loup qui déchire" ainsi qu'à Delitzsch (1887) *Genesis*, "Benjamin - ein Wolf der zerreißt"; Cross et Freedman (1975) *Studies*, 76.93 "Benjamin is a wolf who preys". Elle permet également de traduire le verbe par un adjectif qualifiant le loup (cf. par exemple, les traductions de BJ "Benjamin est un loup rapace"; Zürcher, Westermann (1982) *Genesis 37-50* et Soggin (1997) *Genesis*, "Benjamin ist ein reißender Wolf"; Zobel (1965) *Stammesspruch*, "Benjamin ist ein raubgieriger Wolf"; Hamilton (1995) *Genesis*, "Benjamin : A ravenous wolf"; NRSV "Benjamin is a ravenous wolf").
Benjamin ne doit donc pas être compris comme le titre général du *logion* mais plus simplement comme le sujet dont le prédicat est le loup (contre Andersen (1970) *Hebrew Verbless Clause*, 44.55).

4 Joüon 32c.

27aß et 27b sont introduits par deux indications de temps, respectivement בַּבֹּקֶר (au matin) et וְלָעֶרֶב (et au soir). Pour elle-même, la préposition temporelle ל peut être comprise comme durative "jusqu'au" ou ponctuelle "au, vers le"[5]. Si l'on retient la première solution cela suppose que les actions de 27aß et 27b dureraient simultanément toute la journée[6]. Dans le second cas, les deux actions sont temporellement consécutives[7]. La présence du ו consécutif implique que cette seconde option est préférable.
La seule difficulté générant des interprétations significativement différentes du sens du verset a trait au עַד de 27aß. En effet, ce vocable ne peut pas être lu comme la préposition "jusqu'à", puisqu'il n'introduit pas de complément. Par contre, si sa compréhension comme substantif "le toujours" est syntaxiquement difficile, son rapprochement avec l'adverbe "encore" עוֹד donne un sens relativement satisfaisant "au matin il mange encore". Cette solution est celle qu'a adopté la version des LXX[8]. Cependant, la grande majorité des exégètes traduisent avec raison ce terme dans un sens proche de celui de שָׁלָל ("butin", dans le cadre de cette métaphore animale, comprendre "proie")[9]. Cette opinion s'appuie sur plusieurs traductions anciennes[10], sur l'usage de עַד en Es 9,5; 33,23; So 3,8 et respecte en outre plus harmonieusement le parallélisme de 27aß-27b. Il faut probablement penser que la traduction des LXX s'explique par l'ignorance de ce sens particulier de עַד (mécompréhension des données linguistiques).
Dès lors, le sens obvie de la métaphore est clair. Il s'agit d'une description du repas pantagruélique d'un loup. L'image est assez statique, puisque l'animal mange le matin et met sa proie en pièce le soir, ce qui définit probablement deux actions semblables. Il n'est en effet pas évident que l'expression חלק שלל "partager sa proie" signifie que le loup partage son repas avec le reste de sa meute[11], il peut tout aussi bien s'agir d'une simple description de la façon dont ce carnivore dévore sa proie.

---

5 Pour le double sens temporel de cette préposition, cf. HALAT.

6 C'est notamment la solution retenue par Dillmann (1882[4]) *Genesis*; Gunkel (1910[3]) *Genesis*; Dahood (1965) *Hebrew-Ugaritic Philology*, 27; *id.* (1974) «Northwest Semitic Notes», 82; Hamilton (1995) *Genesis*.

7 Voir une majorité d'exégètes, notamment Delitzsch (1887) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 6; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*. C'est la solution adoptée par les traducteurs des LXX et de la Vulgate.

8 La LXX le traduit par ἔτι "encore". Les modernes adoptent rarement cette solution, la TOB fait exception.

9 Cette solution est assez universellement acceptée. Voir les dictionnaires HALAT; BDB; DHAB et la plupart des traductions et commentaires. Pour les exceptions, voire note précédente.

10 La Vulgate traduit 27aß *mane comedet praedam* "le matin il mange une proie". Les targoums qui lisent ce texte comme une allusion aux sacrifices, mettent en parallèle עד et שלל en y voyant dans les deux cas des figures d'agneaux.

11 Comme le pense par exemple Sarna (1989) *Genesis*; Hamilton (1995) *Genesis*.

## *Signification et contexte*

Alors que les interprètes de ce verset sont unanimes à y reconnaître la métaphore d'un loup dévorant, son ancrage historique et la connotation de cette métaphore sont sujet à débat. La question est de savoir quand et pourquoi Benjamin est comparé à un tel prédateur.

### *a. La recherche*

Les exégètes insistent généralement sur la force qui se dégage de cette métaphore. Ils la considèrent avec raison le plus souvent comme louangeuse à l'égard de Benjamin. Une minorité d'entre eux y perçoivent cependant une connotation péjorative, notamment parce que le loup est le plus souvent mal perçu dans l'Ancien Testament[12]. Cette interprétation n'est cependant guère pertinente tant il est vrai que si vu de l'extérieur - comme c'est le cas dans les autres occurrences du terme - un tel prédateur est perçu comme redoutable. En partant de son propre point de vue, son caractère dangereux est positif puisqu'il lui permet de se nourrir[13]. Or, en tant que sentence tribale, Gn 49,27 se place logiquement du point de vue du loup.

Trois contextes historiques sont principalement envisagés. Deux possibilités durant l'époque des Juges sont souvent mises en avant. D'aucuns rappellent d'une part que, durant cette période, Benjamin semble avoir constitué une force guerrière redoutable, comme en témoigne le récit sur Ehoud (Jg 3,12-30) et le cantique de Déborah (Jg 5,14)[14]. D'autres adoptent la théorie selon laquelle l'image du loup en rapine refléterait une période préétatique durant laquelle les Benjaminites auraient profité de leur position géographique le long de voies de communications pour attaquer les caravanes[15]. Finalement, l'époque des débuts de la monarchie durant laquelle le Benjaminite Saül joua un rôle prépondérant a

---

12 Le loup apparaît dans les prophéties de jugement comme Jr 5,6; Ez 22,27; Ha 1,8; So 3,3. On trouve déjà l'interprétation négative de la métaphore dans le Testament de Benjamin, 11,1 «Je (Benjamin) ne serai plus appelé "loup rapace" à cause de vos rapines, mais "ouvrier du Seigneur", distribuant la nourriture à ceux qui travaillent à faire le bien» (traduction Marc Philonenko dans Dupont-Sommer et Philonenko (1987) *Ecrits intertestamentaires*, 943) et chez Hippolyte de Rome (cf. Brière *et al.* (éd.) (1954) *Hippolyte de Rome,* 115). Parmi les exégètes modernes, c'est notamment l'avis de Delitzsch (1887) *Commentar*; Janzen (1993) *Abraham.* On peut se demander si les exégètes (cf. n.15) qui voient dans ce verset le reflet d'une époque où les benjaminites pillaient les caravanes n'attribuent pas, au moins implicitement, une connotation péjorative au *logion*.

13 Zobel (1965) *Stammesspruch,* 25 montre en outre que dans la poésie arabe le motif du loup peut être élogieux.

14 Dans ce sens König (1919) *Genesis*; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 107-108; Westermann (1982) *Genesis 37-50*; Seebass (1984) «Stämmesprüche», 343-344; Wenham (1994) *Genesis 16-50.*

15 C'est notamment l'avis de Gunkel (1910³) *Genesis*; *id.* (1992) «Benjamin», 672 (qui semble avoir changé d'avis cf. note suivante); Donner (1984-86) *Geschichte*, 134.

également été envisagée[16]. Cette dernière solution est souvent rejetée du fait qu'aucune allusion à la monarchie n'apparaît en Gn 49,27[17]. Signalons que cet argument par la négative n'est pas pertinent de par le caractère à la fois très bref et imprécis de ce *logion*.

La variété des possibilités envisagées trahit le fait qu'une métaphore aussi générale que celle du loup prédateur peut être rapprochée de presque n'importe quelle période de l'histoire de Benjamin. Même en période de paix, l'image du loup peut s'expliquer par la volonté de mettre en évidence la force et les potentialités belliqueuses du groupe. C'est ainsi que, même à l'époque pourtant calme du Chroniste, Benjamin avait une réputation de militaires habiles (1 Ch 8,40; 12,2; 2 Ch 14,7; 17,17). En soi, l'image du loup est donc beaucoup trop imprécise pour permettre de définir le contexte historique du passage.

*b. Benjamin, Juda et le cycle de Joseph*

Pour sortir de cette difficulté à situer le contexte du verset, il faut aussi pour Gn 49,27 remettre en question le présupposé de l'indépendance originelle de la sentence, tout comme celui de son ancienneté. On rappellera à ce propos que la métaphore du loup n'est nulle part ailleurs attestée en lien avec Benjamin, ce qui ne renforce pas l'hypothèse de l'existence d'une ancienne tradition, sans pourtant radicalement l'exclure. D'autre part, il faut s'interroger sur les rapports que Gn 49,27 entretient avec son contexte littéraire direct. Or, des relations avec la sentence sur Juda, ainsi qu'avec le cycle de Joseph, peuvent être mises en évidence.

D'une part, au niveau de sa thématique la métaphore du loup (Gn 49,27) se rapproche fortement de celle du lion figurant Juda en Gn 49,9[18]. On retrouve dans les deux cas une image statique d'un prédateur consommant sa proie après la chasse. Il s'en dégage la même impression d'un animal puissant et bénéficiant de ce fait d'une situation matérielle confortable. En outre, le vocabulaire de la prédation (טרף) apparaît dans les deux versets[19]. Ajoutons finalement que celui qui voudrait établir un parallélisme entre le Juda du verset 9 et Benjamin pourrait difficilement faire autrement que ce que l'on trouve au verset 27, tant il est vrai qu'il décrit un repas similaire impliquant aussi un prédateur. Or, dans la zoologie biblique, une fois exclu le lion déjà utilisé pour Juda, il ne reste guère que la panthère (נָמֵר) et le loup comme grands prédateurs.

---

16 C'est notamment l'avis de Täubler (1958) *Biblische Studien*, 215-217 et Schunck (1963) *Benjamin*, 74-75, et plus incertain Skinner (1910) *Genesis*. Le fait que Saül est issu de cette tribu est le plus souvent signalé par les commentateurs qui semblent y discerner la conséquence du caractère belliqueux de la tribu dont témoigne Gn 49.

17 Un argument invoqué notamment par König (1919) *Genesis*; Wenham (1994) *Genesis 16-50*.

18 Pour notre analyse de Gn 49,9, cf. *supra*.

19 On peut même se demander si le vocabulaire du חלק "diviser" ne fait pas volontairement inclusion entre les versets 7 et 27.

D'autre part, la relation de Gn 49,27 avec le cycle de Joseph mérite aussi d'être soulignée. En effet, tout au long de Gn 37-45 le personnage de Benjamin est une figure entièrement passive, réduite au rôle de jouet du conflit entre Joseph et ses frères. Or, la seule action spécifique du personnage de Benjamin est précisément liée au repas, durant lequel (Gn 43,34) il mange cinq fois plus que les autres. Dès lors il serait surprenant que le motif du repas réapparaisse par hasard en Gn 49. Partant de ces rapports thématiques entre la sentence sur Benjamin, Gn 49,9 et 43,34, les motifs théologiques qui ont guidé le rédacteur de ce verset, ainsi que le contexte historique, s'expliquent facilement si l'on attribue à la même main la sentence sur Juda et celle sur Benjamin.
La métaphore du repas prédateur en 49,9 et 27 permet d'encadrer l'ensemble des paroles sur les tribus issues de Jacob, puisque - si l'on fait abstraction des trois tribus maudites des v. 3-7 - il apparaît en ouverture (v.9) et en clôture du corpus (v.27). Ce faisant, l'auteur, tout en plaçant Benjamin à l'opposé de Juda (il présuppose sur ce point l'ordre généalogique des fils de Jacob de Gn 29-35), souligne le rapport privilégié entre le cadet Benjamin et l'"aîné" Juda.
La présence en Gn 49,27 d'une référence au repas plantureux de Benjamin en Gn 43,34 pourrait être rejetée, parce que l'image d'un Benjamin faible enfant de Gn 37ss. ne correspond pas à celle du loup puissant de Gn 49. Cependant, bien que cette objection soit basée sur une observation exacte, il faut rappeler que nous avons attribué la sentence sur Juda de Gn 49,8-12 à la main responsable de la couche rédactionnelle "Juda" du cycle de Joseph. Or, cette strate littéraire, tout en s'insérant dans ce cycle, cherche à y promouvoir une image favorable du personnage de Juda culminant en Gn 49. Si le même auteur est responsable de Gn 49,27, il n'y a alors rien d'étonnant à ce qu'il utilise un procédé analogue pour Benjamin en transformant la stature du personnage grâce à la bénédiction du verset 27.
Reste à s'interroger sur le lien particulier que Gn 49 établit entre Juda et Benjamin. Nous savons que la géographie fait de Juda et de Benjamin des voisins. Cependant, les deux entités n'ont guère été unies et ont appartenu durant la période monarchique à des unités politiques distinctes. Seule exception, l'époque de Josias qui a vraisemblablement vu le royaume judéen prendre le contrôle de la plus grande partie du territoire benjaminite. Mais c'est surtout à l'époque postexilique qu'un rapport judéo-benjaminite étroit s'est établi et que l'on insista particulièrement sur leur identité politique commune[20]. Seuls des textes datant au plus tôt de la deuxième partie de l'époque perse - Esdras-Néhémie et les Chroniques - utilisent l'expression יהודה ובנימן "Juda et Benjamin" pour parler d'un tout cohérent et exclusif[21].

20 Sur cette question on renverra notamment à Schunck (1992) «Benjamin», 673.

21 L'expression se trouve en Esd 1,5; 4,1; 10,9 Ne 12,34; 2 Ch 11,1.3.12.23; 15,2.8.9; 25,5; 31,1; 34,9. On trouve quelques autres occurrences où Juda et Benjamin sont présentés comme une unité notamment dans des passages tardifs du livre de Jérémie (Jr 17,26; 32,44; 33,13 cf. Macchi (1997) «Les doublets», 127-128). Pour le motif dans les Chroniques et

*c. Bilan*

L'analyse présentée ci-dessus montre que si la sentence sur Benjamin rappelle par sa brièveté les sentences sur les six "petites tribus", elle s'en distingue nettement de par le fait qu'au contraire de ces dernières on y trouve diverses références au contexte littéraire proche.

L'existence d'une source est donc assez peu probable. On peut au contraire penser que l'auteur de cette sentence l'a façonnée dans un double but. Il a, d'une part, voulu mettre Benjamin en analogie avec Juda par la reprise du thème du repas du prédateur et à chercher, d'autre part, à rappeler l'épisode du repas de Gn 43,34, tout en faisant de Benjamin un personnage plus prestigieux et moins passif que celui que l'on trouve dans le cycle de Joseph.

Cette mise en avant d'un rapport privilégié entre Juda et Benjamin n'est pas sans rappeler ce que l'on sait des relations judéo-benjaminites à l'époque perse tardive. En outre, le fait que Gn 49,27 connaisse et corrige le cycle de Joseph plaide également pour une date tardive. Le fait de corriger l'image d'un personnage du cycle de Joseph rappelle ce que fait avec le personnage de Juda Gn 49,8-12 et la "strate Juda" du roman de Joseph. Cette analogie de procédé littéraire laisse penser qu'un auteur unique est à la base à la fois des paroles sur Juda et de celles sur Benjamin.

---

Esdras-Néhémie, cf. Japhet (1993) *Chronicles,* 263-264; Welten (1973) *Geschichte,* 11-12.80-81.99ss.; Williamson (1977) *Israel,* 87-88; *id.* (1987) *Ezra,* 15.

## TROISIÈME PARTIE

# GENÈSE 49 ET LES "TRIBUS" D'ISRAËL

Après l'exégèse détaillée de Genèse 49, il convient de s'interroger plus globalement sur l'origine et l'histoire de la conception d'un Israël unifié formé de douze "tribus". Gn 49 n'est, rappelons-le, qu'un des nombreux témoins d'une conception largement répandue dans la littérature vétérotestamentaire.
Nous aborderons donc successivement les points suivants :

- Nous ferons tout d'abord un rapide tour d'horizon des théories historiques visant à expliquer l'émergence d'un Israël unifié formé de douze tribus.
- Nous analyserons ensuite cette question d'un point de vue strictement littéraire afin d'établir à partir de quand l'axiome d'une unité de douze tribus remontant à un ancêtre commun Jacob est attesté. Nous discuterons la question des systèmes tribaux vétérotestamentaires. Dans une première partie, nous étudierons les systèmes formés des douze (treize) tribus "classiques", alors que dans une seconde nous considérerons les systèmes formés d'un nombre inférieur de tribus ou de tribus atypiques. Ces deux parties nous conduiront l'une et l'autre à tirer des conclusions historiques, respectivement sur l'émergence du système de douze tribus et sur l'existence d'éventuels systèmes tribaux préclassiques.
- Nous nous interrogerons ensuite sur la notion de tribu et sur sa signification en termes de définition de l'identité.
- Nous terminerons par l'analyse des liens littéraires directs existant entre Genèse 49 et d'autres textes poétiques bibliques : les deux autres corpus de sentences tribales et la péricope de Balaam. Nous chercherons à comprendre le jeu rédactionnel des citations et allusions qu'on y trouve.

## 3.1. CONCEPTION UNITAIRE D'ISRAËL : QUESTIONS HISTORIQUES

D'un point de vue historique, le problème de l'origine de la compréhension d'Israël comme un concept global et unifié se pose depuis qu'avec la naissance de la méthode exégétique historico-critique le schéma de l'historiographie biblique n'a plus été considéré *a priori* comme le reflet des événements historiques. Le récit biblique d'une fuite d'Égypte d'un peuple formé de douze tribus n'est plus considéré par les historiens d'aujourd'hui comme correspondant à la réalité historique.

La question posée par l'installation israélite en Cisjordanie au début de la période du Fer n'entre guère en ligne de compte dans notre débat, puisque quel que soit le modèle adopté - conquête[1], infiltration sédentarisation[2], révolution[3] ou mouvement interne de population[4] - le principe unificateur de cet Israël naissant n'est en rien résolu. Ces modèles ne permettent pas de savoir si "Israël" comprend alors douze tribus, ni même s'il faut y voir un ensemble avec une cohérence sociale et politique. De cela, les historiens d'Israël sont bien conscients. Ils ont donc le plus souvent situé l'émergence de l'unité israélite après le processus d'installation, la solution la plus classique consistant à expliquer l'unification par la formation d'une ligue de douze tribus durant l'époque des Juges. L'existence d'une telle ligue s'achoppe cependant à plusieurs difficultés.

La principale d'entre elles tient au fait que les textes bibliques sont trop éloignés des événements relatés pour servir de source historique crédible. L'unité panisraélite prémonarchique supposée par l'Ancien Testament est le fruit d'une rétroprojection essentiellement basée sur des options théologiques d'époques plus tardives. Dès lors, les systèmes de douze tribus n'apparaissent que dans des textes bien postérieurs à la période des Juges.

---

1 Voir principalement les écrits de Albright, notamment (1939) «Israelite Conquest»; (1963) *Biblical Period*, 24-34.

2 Alt (1953) «Landnahme» a énormément influencé ses successeurs, cf. Weippert (1967) *Landnahme*. Récemment encore, Finkelstein (1988) *Archaeology*; Herrmann (1988) «Frühgeschichte». Fritz (1997) «Landnahme» propose un modèle de sédentarisation symbiose.

3 Mendenhall (1962) «Hebrew Conquest»; *id.* (1973) *Tenth Generation*; Gottwald (1979) *Tribes*.

4 Thompson (1992) *Early History*; Ahlström (1993) *History*, 334-370.

La seconde difficulté tient au fait que l'exemple des amphictyonies sacrées, qui a longtemps servi de modèle explicatif pour le postulat d'une ligue tribale, n'est plus aujourd'hui acceptable.

Vu l'importance de ce modèle explicatif, quelques remarques s'imposent sur ses forces et ses faiblesses. Rappelons que la thèse de l'amphictyonie israélite doit sa célébrité aux travaux de M. Noth[5]. Selon cette hypothèse, la ligue israélite aurait fonctionné sur le modèle des amphictyonies attestées dans le monde gréco-romain. Rappelons que l'amphictyonie la plus connue et la mieux documentée est celle établie autour du sanctuaire de Delphes (dès le 6ème s. av. J-C)[6]. Pour Noth, l'analogie repose notamment sur la stabilité du chiffre de douze (éventuellement six) peuples, laquelle découle de la nécessité d'assurer l'entretien du sanctuaire en attribuant à chaque membre la responsabilité d'un des douze mois de l'année. Comme à Delphes, les peuples concernés peuvent cependant varier[7]. A partir de Josué 24, le premier sanctuaire central de la ligue dodécatribale israélite a été identifié à Sichem avant qu'il ne soit censé s'être déplacé au gré des textes bibliques à Béthel, Guilgal puis Silo. Pour Noth, les chefs נְשִׂאִים fréquemment mentionnés dans le livre des Nombres et dont on trouverait une liste en Nb 1,5-15, seraient l'équivalent des *hiéromnémons* des amphictyonies grecques[8]. Les règles sacrées communes et les opérations militaires liées aux amphictyonies ont également été rapprochées de textes bibliques (par exemple : Jg 19-21).

En dépit de son succès initial considérable, la thèse d'une amphictyonie israélite est aujourd'hui généralement abandonnée. De nombreuses objections ont été formulées[9]. Les difficultés tiennent au fait que les amphictyonies grecques ne sont attestées qu'à partir du 6ème siècle et qu'elles appartiennent à un univers culturel assez éloigné du monde sémitique ancien. D'autre part, par définition, l'amphictyonie est centrée autour d'un sanctuaire unique et immuable alors qu'en Israël celui-ci n'aurait cessé de changer de lieu (Sichem, Béthel, Guilgal, Silo). Historiquement, l'existence d'un sanctuaire central prémonarchique est fort improbable. Son existence est textuellement très mal appuyée, aucune loi n'impose le devoir d'entretien du sanctuaire central par les tribus et Josué 24, si souvent utilisé dans le débat sur l'amphictyonie, est probablement un texte tardif[10]. Le chiffre douze n'a pas besoin d'être expliqué par des raisons pratiques (ravitaillement mensuel) puisque son caractère symbolique suffit à expliquer son utilisation comme expression de la totalité du peuple (cf. aussi Gn

---

5 Voir surtout Noth (1930) *System* qui reprend abondamment cette thèse dans son (1954) *Histoire*, sp. 99-120. Noth systématise des thèses qui sont dans l'air avant lui, cf. notamment Weber (1920) *Gesammelte Aufsätze, vol. 3*, 90-99; Alt (1929) *Gott der Väter*, 59. La thèse d'une amphictyonie israélite a été acceptée en particulier par von Rad (1963) *Théologie*, 17-68; Bright (1960) *History*, 158-159.

6 D'autres amphictyonies apparaissent notamment chez Strabon et des institutions similaires semblent attestées notamment en Asie Mineure et en Italie. Voir à ce sujet la présentation de de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 21-24

7 L'existence d'une amphictyonie plus ancienne à six formée des tribus de Léa est expliquée de manière semblable par Noth. C'est d'elle que serait née l'amphictyonie à 12 après l'inclusion des tribus de Rachel et de celles des servantes. Signalons encore qu'une autre amphictyonie est postulée pour les tribus judéennes (sanctuaire central à Hébron).

8 Cf. Noth (1930) *System*, 151-162.

9 Pour les critiques, voir notamment Fohrer (1966) «Altes Testament»; *id.* (1969) *Geschichte*, 78-83; de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 24-36; de Geus (1976) *Tribes*; Lemche (1977) «Greek Amphictyony»; *id.* (1988) *Ancient Israel*, 105-108; Gottwald (1979) *Tribes*, 345-357; Von Arx (1990) *Studien*, 55-84; Mayes (1974) *Israel*, sp. 7-83; *id.* (1992) «Amphictyony»; Thompson (1992) *Early History*, 41-45.

10 Pour une datation postexilique de Josué 24, cf. Van Seters (1984) «Joshua 24»; Levin (1985) *Verheissung*, 114-119; Anbar (1992) *Josué*; Blum (1990) *Studien*, 363s.; Römer (1990) *Israels Väter*, 320-330 *id.* (1991) «Nachwort», 117-119 (par contre Koopmans (1990) *Joshua 24*; Lohfink (1991) *Väter Israels*, 76-77; Sperling (1987) «Joshua 24»).

22,20-24; 25,12-16; 36,10-14). Finalement, l'amphictyonie grecque a une fonction essentiellement cultuelle alors que la prétendue ligue israélite aurait des visées à la fois politiques et sociales.

Cet ensemble de difficultés montre que la thèse selon laquelle une ligue sacrale de douze tribus aurait existé avant la monarchie est difficilement admissible. D'ailleurs une lecture rapide du livre des Juges montre que l'unité panisraélite n'est alors, même du point de vue du texte biblique, loin d'être encore réalisée. On peut donc penser que l'Israël prémonarchique se caractérisait par des alliances intertribales beaucoup plus instables, voire admettre que l'on ne peut pas dire grand chose d'historique concernant cette période.

Dès lors plusieurs historiens récents considèrent que la première unité panisraélite apparaît avec le royaume davidique[11]. En outre, l'émergence de la conscience d'appartenir à un peuple formé de 12 tribus est fréquemment datée de cette époque ou un peu avant elle, sous Saül[12]. Quoi qu'il en soit, chacun reconnaît que la formation de l'empire davidique ne permit pas de former une unité israélite stable, puisqu'à la mort de Salomon d'anciennes divisions réapparaissent.

Dès lors, d'aucuns considèrent que les débuts de la monarchie ne constituent pas un arrière-plan probant pour l'émergence de l'unité panisraélite. Diverses considérations justifient ces analyses qui s'appuient, avec raison, sur une remise en question de plus en plus radicale de la possibilité d'accéder à l'époque monarchique ancienne par un texte biblique marqué par des problématiques nettement plus tardives[13]. De plus, elles trouvent des confirmations importantes dans l'archéologie de la Palestine. Celle-ci permet notamment d'exclure que la Jérusalem du début du Fer II ait pu constituer un pôle de domination majeur dans la région. En outre, aucun témoignage épigraphique ne vient confirmer l'existence de l'empire "davidico-salomonien"[14].

Après l'époque salomonienne, personne ne conteste que les deux royaumes d'Israël et (puis) de Juda se sont développés en grande partie séparément. La

---

11 Notamment Ahlström (1986) *Who were the Israelites ?,* 85-99; *id.* (1993) *History,* 455-542; Lemche (1988) *Ancient Israel,* 119-122.137-143; Soggin (1993) *Introduction,* 44-86.

12 Par exemple Albertz (1987) «Israel. I», 376-377; Blum (1984) *Vätergeschichte,* 489 ss.

13 Voir les problèmes posés par la nouvelle critique biblique dans notre introduction p.11 ss.

14 On consultera en ce sens notamment Garbini (1988) *History*; sp. 21-32; Jamieson-Drake (1991) *Scribes*; Davies (1992) *In Search*; Thompson (1992) *Early History*; Gelinas (1995) «Monarchy». Voir aussi nos remarques méthodologiques Macchi (1995) «Histoire».
L'absence de sources extra-bibliques est un problème relevé même par ceux qui, comme Ahlström, Lemche ou Soggin (cf. antépénultième note), suivent relativement fidèlement la description biblique de l'époque des origines de la monarchie. Ils sont dès lors obligés de reconstituer l'histoire à partir des seules informations fournies par le texte biblique. On ajoutera que parmi les archéologues,nombreux sont ceux qui considèrent à la suite d'une longue tradition que le royaume salomonien s'étendait sur un territoire considérable. A titre d'exemple récemment encore, Stern (1997) «Tel Dor», défend la conquête de la ville de Dor par David tout en constatant que la céramique de la strate concernée est essentiellement importée.

question est alors de savoir quand s'est développée la perspective panisraélite qui apparaît dans la forme canonique de la littérature biblique.

En insistant sur la fonction fondamentalement idéologique de l'affirmation biblique de l'unité d'Israël, plusieurs possibilités peuvent être envisagées. On peut penser à la période finale de l'époque monarchique dans le cadre des revendications judéennes sur la région de l'ancien royaume du nord. On peut aussi envisager que ce type de conception émerge à des périodes encore plus récentes, durant l'exil, à l'époque perse, voire à l'époque hellénistique, soit pour affirmer l'unité de la foi ou même une revendication politique unitaire[15].

Pour notre propos, il s'agit avant tout de montrer ici que l'émergence d'une pensée où Israël est conçu comme un ensemble unitaire, qui de surcroît est formé de douze tribus, n'est pas aisée à définir d'un point de vue historique. Dès lors, comme toujours en histoire, l'essentiel est de pouvoir évaluer et critiquer les sources qui en ce domaine ne sont guère que bibliques.

Nous nous proposons donc de chercher, dans le chapitre suivant, de quand peuvent être datées les premières attestations du motif des douze tribus.

15 Pour ces diverses possibilités voir les travaux de Van Seters (1983) *In Search*, 359-362; Garbini (1988) *History*; sp. 121-126; Davies (1992) *In Search*, 155-161; Thompson (1992) *Early History*, 353-399; Mullen (1993) *Narrative History*, 55 ss.; *id.* (1997) *Ethnic Myths.*

## 3.2. LES SYSTÈMES TRIBAUX ISRAÉLITES

Si l'on se base sur la forme canonique de la Bible hébraïque, Israël serait formé d'un ensemble de douze tribus. Au Sinaï Moïse érige 12 stèles pour les 12 tribus (Ex 24,4) et douze pierres tirées du Jourdain sont pour les mêmes raisons dressées à Guilgal (Jos 4). Gn 49,28 rapporte que les douze tribus seraient issues des douze fils de Jacob. Finalement, la grande majorité des listes vétérotestamentaires de tribus en comporte douze. Le lecteur attentif de la Bible s'aperçoit cependant de la présence d'incohérences. C'est ainsi qu'alors qu'il y a douze fils de Jacob, les recensements figurant dans le livre des Nombres (cf. ch. 1 et 26) mentionnent non pas douze mais treize tribus, Ruben, Siméon, Juda, Issakar, Zabulon, Ephraïm, Manassé, Benjamin, Dan, Asher, Gad, Nephtali, auxquelles s'ajoute la tribu de Lévi. Même les territoires tribaux décrits dans le livre de Josué, qui pourtant ne comportent pas Lévi, sont au nombre de treize, puisque Manassé bénéficie de deux demi-lots. La liste des tribus israélites n'est donc pas aussi fixe qu'il n'y paraît. On remarque cependant que la grande majorité des textes, premièrement sont compatibles avec le système canonique formé de 12 tribus auxquels s'ajoutent deux demi-tribus issues de celle de Joseph, deuxièmement n'introduisent pas de tribus différentes des treize tribus canoniques et finalement s'accordent sur le nombre - probablement symbolique - de douze tribus. On peut donc considérer que la Bible hébraïque témoigne d'un système classique de douze (treize) tribus. Après un paragraphe traitant des diverses listes tribales bibliques, la première partie de ce chapitre sera consacrée à une analyse de ces systèmes tribaux "classiques". Nous la terminerons en cherchant à comprendre quand et pourquoi s'est imposé le système classique de douze tribus.

En dépit de l'harmonie relative du système tribal canonique classique, force est de constater que certains textes portent encore la trace de systèmes tribaux différents, probablement antérieurs à la mise en place de l'orthodoxie dodécatribale. C'est en particulier le cas de Dt 33 où manque la tribu de Siméon et de Juges 5,14-18, le système le plus étrange où apparaissent des tribus atypiques (Makir et Galaad) et où manque Juda, Siméon, Lévi, Joseph, Manassé et Gad. La seconde partie de ce chapitre sera donc consacrée à l'étude de ces systèmes alternatifs et se terminera par la formulation de quelques hypothèses sur la situation qui prévalait avant la mise en système des douze tribus.

## 3.2.1. LES LISTES TRIBALES

Dans l'Ancien Testament, on peut décompter 28 listes tribales[16]. Nous présentons ci-dessous un tableau comparatif de ces diverses listes.

- En MAJUSCULES : Juda
- Avec soulignement simple : cas d'inversion de l'ordre classique Zabulon-Issakar et Manassé-Ephraïm.
- Avec astérisque en marge : ordre spécial des quatre tribus des servantes.
- En **gras** : Gad dans le système des Nombres.
- En *italique* : ordre fixe Dan-Asher-Nephtali

*Les listes généalogiques de la Genèse (Noth système "A")*

| Gn 29,31-30,24[17] + 35,16-20 | | Gn 35,23-26 | | Gn 46,8-25 | | Gn 49,3-27 | | Ex 1,2-4 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ruben | Léa 1 (L1) | Ruben | L | Ruben | L | Ruben | *L* | Ruben | *L* |
| Siméon | | Siméon | | Siméon | | Siméon | | Siméon | |
| Lévi | | Lévi | | Lévi | | Lévi | | Lévi | |
| JUDA | | JUDA | | JUDA | | JUDA | | JUDA | |
| Dan | Bilha (r)[18] | Issakar | | Issakar | | Zabulon | | Issakar | |
| Nephtali | | Zabulon | | Zabulon | | Issakar | | Zabulon | |
| Gad | Zilpa (l) | Joseph | R | Gad | l | * Dan | *r* | [19] | *R* |
| Asher | | Benjamin | | Asher | | * Gad | *l* | Benjamin | |
| Issakar | Léa 2 (L2) | Dan | r | Joseph (M+E) | R | * Asher | *l* | Dan | *r* |
| Zabulon | | Nephtali | | Benjamin | | * Nephtali | *r* | Nephtali | |
| Joseph | Rachel (R) | Gad | l | Dan | r | Joseph | *R* | Gad | *l* |
| Benjamin | | Asher | | Nephtali | | Benjamin | | Asher | |

16 Nous suivons ici la liste de Levin (1995) «System», n.3.

17 Fohrer (1969) «Altes Testament», 100-101 a tort de postuler l'existence d'une liste originelle avec Dina mais sans Benjamin. Dina est mal ancrée dans cette liste (cf. n.90 p.58).

18 L'abréviation "r" exprime le fait que Bilha est la servante de Rachel.

19 Joseph se trouve déjà en Egypte.

*Les listes du livre des Nombres (Noth système "B")*

| 1,5-15 | 1,20-43 (recen. 1) | 2,3-31 (camps) | 7,12-83 (dédic) | 10,14-28 (marche) | 13,4-15 (espions) | 13, 4-15*[20] | 26,5-51 (recen. 2) | 34,16-29 (div. pays) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ruben | Ruben | JUDA E[21] | JUDA | JUDA | Ruben | Ruben | Ruben | JUDA |
| Siméon | Siméon | Issakar | Issakar | Issakar | Siméon | Siméon | Siméon | Siméon |
| JUDA | **Gad** | Zabulon | Zabulon | Zabulon | JUDA | JUDA | **Gad** | Benjamin |
| Issakar | JUDA | Ruben S | Ruben | Ruben | Issakar | Issakar | JUDA | Dan |
| Zabulon | Issakar | Siméon | Siméon | Siméon | Ephraïm | Zabulon | Issakar | J-Manassé |
| J-Ephraïm | Zabulon | **Gad** | **Gad** | **Gad** | Benjamin | J-Manassé | Zabulon | Ephraïm |
| Manassé | J-Ephraïm | Ephraïm O | Ephraïm | Ephraïm | Zabulon | Ephraïm | J-Manassé | Zabulon |
| Benjamin | Manassé | Manassé | Manassé | Manassé | J-Manassé | Benjamin | Ephraïm | Issakar |
| Dan | Benjamin | Benjamin | Benjamin | Benjamin | *Dan* | *Dan* | Benjamin | Asher |
| Asher | *Dan* | *Dan* N | *Dan* | *Dan* | *Asher* | *Asher* | *Dan* | Nephtali |
| **Gad** | *Asher* | *Asher* | *Asher* | *Asher* | *Nephtali* | *Nephtali* | *Asher* | *[22] |
| Nephtali | *Nephtali* | *Nephtali* | *Nephtali* | *Nephtali* | **Gad** | **Gad** | *Nephtali* | * |

*Les listes figurant entre le Deutéronome et les Juges*

| Dt 27,12-13 | Dt 33 | Jos 13-19 | Jos 21,4-7 | Jos 21,9-39 | Jg 1 | Jg 5,14-18 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Siméon Gari. | Ruben | Ruben TJ | JUDA | JUDA | JUDA | Ephraïm |
| Lévi | JUDA | Gad | Siméon | Siméon | Siméon | Benjamin |
| JUDA | Lévi | 1/2 Manassé | Benjamin | Benjamin | Benjamin | Makir |
| Issakar | Benjamin | JUDA CJ | Ephraïm | Ephraïm | Joseph | Zabulon |
| Joseph | Joseph -Eph | J-Ephraïm | Dan | Dan | Manassé | Issakar |
| Benjamin | Man | 1/2 Manassé | 1/2 Manassé | 1/2 Manassé | Ephraïm | Ruben |
| Ruben Ebal | Zabulon | Benjamin | Issakar | 1/2 Manassé | Zabulon | Galaad |
| Gad | (Issakar) | Siméon | Asher | Issakar | Asher | Dan |
| Asher | * Gad | Zabulon | Nephtali | Asher | Nephtali | Asher |
| Zabulon | * Dan | Issakar | 1/2 Manassé | Nephtali | Dan | 2-Zabulon |
| Dan | * Nephtali | Asher | Ruben | Zabulon | | Nephtali |
| Nephtali | * Asher | Nephtali | Gad | Ruben | | |
| | | Dan | Zabulon | Gad | | |

20 Le texte de Nb 13 présente une importante difficulté textuelle. Comme le laisse supposer la mention de Joseph au verset 11 (Manassé suit cette mention mais Ephraïm figure avant), il faut probablement transférer les versets 10-11 entre les versets 7 et 8. Cf. Noth (1930) *System*, 19-20; *id.* (1966) *Das vierte Buch Mose*; de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 43; Kallai (1997) «Twelve-Tribe Systems», 67-68; Artus (1997) *Etudes*, 90.

21 Position géographique dans le camp (Est, Sud, Ouest, Nord)

22 Gad, Ruben et 1/2 Manassé sont déjà installés.

*Les listes d'Ezéchiel et des Chroniques*

| Ez 48,1-29 (géogr. d'Israël) | | Ez 48,31-35 (portes ville) | | 1 Ch 2,1-2 | 1 Ch 2-8 | 1 Ch 6,40-66 (parts Lévi.) | 1 Ch 12,25-38 | 1Ch 27,16-22 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Dan | Nord | Ruben | N | Ruben | JUDA | JUDA | JUDA | Ruben |
| Asher | | JUDA | | Siméon | Siméon | Benjamin | Siméon | Siméon |
| Nephtali | | Lévi | | Lévi | Ruben | Ephraïm | Lévi | Lévi |
| Manassé | | Joseph | E | JUDA | Gad | Dan | Benjamin | JUDA |
| Ephraïm | | Benjamin | | Issakar | E.Manassé | 1/2 Manassé | Ephraïm | Issakar |
| Ruben | | Dan | | Zabulon | Lévi | Issakar | 1/2 Manassé | Zabulon |
| JUDA | | Siméon | S | Dan | Issakar | Asher | Issakar | Ephraïm |
| | Prêtres | Issakar | | Joseph | Benjamin 1 | Nephtali | Zabulon | 1/2 Manassé |
| Benjamin | Sud | Zabulon | | Benjamin | Nephtali | Manassé | Nephtali | 1/2 Manassé |
| Siméon | | Gad | O | Nephtali | Manassé | Ruben | Dan | Benjamin |
| Issakar | | Asher | | Gad | Ephraïm | Gad | Asher | Dan |
| Zabulon | | Nephtali | | Asher | Asher | Zabulon | Rub-Gad -1/2 M | |
| Gad | | | | | Benjamin 2 | Jud-Si-Ben | | |

## 3.2.2. LES SYSTÈMES DODÉCATRIBAUX CLASSIQUES

L'organisation de ces listes, leurs origines ainsi que leurs rapports mutuels ont été souvent discutés[23]. Bien qu'il ne puisse être question de faire ici la recension complète de ce vaste débat, on peut cependant en rappeler les grandes lignes.
Martin Noth distingue deux principaux systèmes de douze tribus. Le premier (désormais système "A") comporte la tribu de Joseph et celle de Lévi, alors que le deuxième (désormais système "B") ignore cette dernière mais conserve le chiffre de douze en dédoublant Joseph en Ephraïm et Manassé. Dans l'organisation du système "B", Gad prend en outre la troisième place de l'ordre. Le système "A" apparaît principalement dans les listes de la Genèse[24], le système "B" dans celles du livre des Nombres.
Pour Noth, ces deux systèmes sont indépendants et remontent l'un et l'autre, pour leurs plus anciennes attestations, à l'époque prémonarchique. Il tient cependant le système "A" pour antérieur au système "B" sur la base de l'improbable théorie historique selon laquelle une antique tribu séculière de Lévi aurait disparu au cours de la période des Juges[25].

### *Le système "A" avec Lévi*

Selon Noth, le texte le plus ancien du système "A" serait Gn 49, alors que l'organisation généalogique des fils de Jacob de Gn 29,31-30,24; 35,16-20 lui

---

23 Voir pour les principaux : Noth (1930) *System*; Fohrer (1966) «Altes Testament»; de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 37-55; Weippert (1973) «Geographische System»; de Geus (1976) *Tribes*; Namiki (1976) «Reconsideration»; Halpern (1983) *Emergence*, 109-163; Levin (1995) «System»; Kallai (1997) «Twelve-Tribe Systems».

24 Cf. p.258, Noth y ajoute encore Dt 27 Ez 48,31-35 et 1 Ch 2,2.

25 Sur la faiblesse de cette théorie, cf. nos critiques p.69 ss.

serait postérieure tout en restant prémonarchique. Quant aux autres témoins du système "A", il est relativement facile de montrer qu'ils dépendent de Gn 29,31-30,24; 35,16-20. En effet, entre Genèse et Exode, les listes généalogiques sont toutes attribuées à "P" et se contentent de rapprocher les deux groupes de Léa (L1 et L2) et de regrouper les fils des maîtresses avec ceux de leurs servantes respectives (sp. Rachel-Bilha)[26].

Dans le système "A" les seuls systèmes tribaux susceptibles d'être indépendants sont donc Gn 49 et Gn 29,31-30,24; 35,16-20.

*Genèse 49 et le système généalogique (Noth système "A")*

Noth, nous l'avons vu, considérait que Gn 49 est antérieur à Gn 29,31-30,24; 35,16-20 sans vraiment argumenter. Il reflète les présupposés habituels sur l'ancienneté des sentences tribales tout en relevant l'ordre relativement anarchique des "petites tribus"[27].

L'argumentation que nous avons développée dans notre exégèse indique au contraire la dépendance de Gn 49 par rapport à l'organisation généalogique classique des fils de Jacob de la Genèse. Rappelons les trois éléments principaux qui vont en ce sens. D'une part, si l'ordre des quatre premières tribus est identique en Gn 29-30 et en 49, ce dernier texte remet indirectement en question la structure généalogique de Gn 29-30 en introduisant le motif de la malédiction des trois premiers fils (Ruben - Siméon - Lévi) et en attribuant une bénédiction d'aînesse à Juda. D'autre part, des dépendances littéraires de Gn 49 avec des textes tardifs ont été identifiées. Finalement le "désordre" apparent des 6 petites tribus ne s'explique pas par le caractère archaïque de l'ensemble de la liste de Gn 49, mais par l'existence d'une source littéraire d'époque omride que le rédacteur n'a pas modifiée.

Notre analyse montre que le rédacteur de Gn 49 connaît le système généalogique des fils de Jacob. Or, bien que le fait que Juda n'en soit pas l'aîné le gêne, il ne peut pas simplement en changer l'ordre, ce système étant probablement trop connu pour pouvoir être directement contesté. Il doit donc utiliser une astuce littéraire consistant à introduire le motif de la déréliction des trois premiers fils. On peut ajouter qu'il est probable que les généalogies de P avaient déjà été intégrées dans la Genèse et que leurs flous relatifs quant à l'ordre des petites tribus[28] aient conduit le rédacteur de Gn 49 à laisser sa source (versets 13-21) telle quelle en dépit d'une organisation non conforme à Gn 30.

Nous pensons donc, contrairement à Noth, que Gn 49 n'est pas le plus ancien texte du système "A", mais un des plus récents, voire le plus récent d'entre eux.

---

26 Voir le tableau p. 258.

27 Noth (1930) *System*, 7-8. Il invoque les commentaires de Gunkel ($1910^{3}$) *Genesis* et Procksch ($1924^{2\&3}$) *Genesis* à l'appui d'une datation préJ de Gn 49.

28 Cf. *supra*.

L'organisation généalogique des fils de Jacob de Gn 29,31-30,24; 35,16-20 constitue donc la plus ancienne attestation du système "A". Nous reviendrons plus bas sur la datation de ce texte[29].

## *Le système "B" sans Lévi*

Quant au système "B", il apparaît essentiellement dans des textes généralement attribués à la mouvance sacerdotale dans le livre des Nombres[30]. Noth ne conteste pas ce dernier point. Il considère cependant que Nb 26 et Nb 1,5-15 utilisent une source beaucoup plus ancienne.

Les arguments invoqués par Noth pour situer Nb 26 durant l'époque des Juges sont de nature historique[31]. Il observe que six noms propres de la liste des descendants de Manassé sont attestés dans les ostraca de Samarie et signale surtout que seules des cités des montagnes apparaissent comme clans israélites (dans la liste manassite : Sichem, Héfer et Tirça). Les villes des plaines n'auraient donc pas encore été conquises.

Avant de discuter plus avant la thèse nothienne, il faut relever que cette argumentation historique s'appuie exclusivement sur des observations faites sur la partie du texte concernant Manassé. En ce qui concerne le reste de la liste aucun argument n'est avancé pour son ancienneté.

De fait, le recensement de Nb 26 associe aux tribus israélites des clans dont la liste est très proche de celle contenue dans la généalogie des descendants de Jacob de Gn 46,8-27. La similitude des deux textes est telle qu'une dépendance littéraire ne peut pas être contestée. Le point principal où Nb 26 s'écarte de Gn 46 concerne les tribus de Manassé et d'Ephraïm auxquelles sont associées plusieurs clans tous absents de Gn 46. Or, les 14 groupes manassites mentionnés se retrouvent tous en Jos 17,1-3 où ici aussi la proximité ne peut s'expliquer que par une dépendance littéraire. Contrairement à la position nothienne, nous allons voir que la solution la plus probable suppose que Nb 26 dépende de Gn 46 et de Jos 17.

Gn 46,8-27 appartient comme Nb 26 à un stade tardif du courant sacerdotal. Une dépendance littéraire n'a donc rien de surprenant. L'argument de Noth[32], selon lequel Genèse 46 aurait retranché les descendants de Manassé et Ephraïm de sa généalogie parce que Jacob, alors qu'il descendait en Égypte, ne pouvait connaître plus de deux générations de ses descendants, peut aisément être retourné. En effet, dans le recensement de Nb 26 la mention de clans manassites

---

29 p.269 ss.

30 Noth (1930) *System*, attribue aussi Gn 48 à ce système (lequel serait dès lors aussi attesté chez J et E) ainsi que des systèmes géographiques comme Jos 13-19; Nb 34, Ez 48,1-29.

31 Noth (1930) *System*, 122-132.

32 Noth (1930) *System*, 122-123.

et éphraïmites est nécessaire puisque toutes les autres tribus en ont. Si sa source n'en mentionnait pas, il est alors logique que Nb 26 en ait rajouté.
De plus, C. Levin[33] a montré de manière convaincante que Nb 26 utilise Gn 46 comme source.

On rappellera les observations principales. Tout d'abord, sous sa forme actuelle Nombres 26 est un texte stylisé comme le laisse bien apparaître le fait que le schéma littéraire soit appliqué à Dan bien qu'il s'y adapte mal[34]. Parmi les éléments de Nb 26 qui dépendent de Gn 46 le plus frappant figure dans le passage sur la tribu de Juda où Er et Onan n'ont pas de clan associé à cause de leur mort prématurée narrée par la Genèse (Gn 38) et rapportée en Gn 46. D'autre part, la notice introductrice de Nb 26,4b plutôt contradictoire avec le verset 64 s'explique parce qu'elle s'inspire de Gn 46,8.
On ne peut cependant pas exclure que Nb 26 ait connu un texte de Gn 46 légèrement différent de sa forme canonique, notamment en ce qui concerne Benjamin. C'est en effet le seul cas où (à part bien sûr les sections sur Manassé, Ephraïm et Lévi) Nb 26 s'écarte sérieusement de Gn 46. D'ailleurs, le fait qu'en Gn 46 Benjamin ait, malgré son jeune âge, déjà une si grande famille pose des problèmes de logique interne qui pourraient s'expliquer par un ajout.

L'existence d'une source commune[35] doit, comme la dépendance de Gn 46 vis-à-vis de Nb 26, encore être écartée. Le fait qu'une dépendance directe soit possible invite à aller dans ce sens. En effet, expliquer des similitudes littéraires par un texte source inconnu est une solution exégétique toujours périlleuse, à laquelle on ne doit recourir que si des arguments probants permettent d'exclure une dépendance directe.
Quant au rapport entre Nb 26,29-34 et Jos 17,1-3, la dépendance est également évidente[36]. Plusieurs indices littéraires laissent soupçonner que Nb 26 constitue une relecture de Jos 17.

En Josué 17, 1-2 non seulement Makir mais aussi les 6 autres fils semblent descendre directement de Manassé. Dès lors le verset 3 paraît introduire un Héfer différent de celui du verset 2. Ce dernier serait l'arrière-petit-fils de Manassé (fils de Galaad fils de Makir, fils de Manassé) et le père de Celofehad, lui-même père des 5 filles. En Nombre 26,32-33 Héfer, père de Celofehad, est clairement identifié au membre de l'hexafraterie. Contrairement à Jos 17,2 où Héfer est en cinquième position, il est placé à la fin des six frères pour que sa descendance suive directement. De plus, en Nb 26,30-32, les six frères sont explicitement présentés comme des fils de Galaad. Il faut ici relever que l'interprétation généalogique de Nb 26 n'est pas exclue par Jos 17 : en effet l'expression "fils de Manassé" qui est appliquée aux six frères peut être comprise au sens de "descendant de Manassé". Nb 26 présente donc

33 Levin (1995) «System», 167-170.

34 Nb 26, 42 comporte la phrase suivante : «Voici les fils de Dan selon leurs clans : pour Shouham le clan des shouhamites. Voici les clans de Dan selon leurs clans». Dans les formules d'introduction et de conclusion les clans sont au pluriel mais conformément à Gn 46 un seul clan danite est indiqué. Le fait que Gn 46,23 mentionne חֻשִׁים (LXX Ασομ = חשום) au lieu de שׁוּחָם en Nb 26 s'explique par la critique textuelle (inversion de deux lettres).

35 C'est notamment la solution de Westermann (1982) *Genesis 37-50,* 175-176

36 La généalogie manassite de 1 Ch 7,14-19 dépend en tout cas en partie d'autres sources. Cf. Edelman (1991) «Manassite Genealogy».

une leçon facilitante qui lève une ambiguïté présente dans sa source[37]. Nb 26 est dès lors forcément secondaire par rapport à Jos 17,1-3.

Les arguments historiques invoqués par Noth à propos du passage sur Manassé en Nb 26 n'ont pas lieu d'être discutés ici, par contre ils devraient l'être par les exégètes de Jos 17,1-3.

L'ensemble de ces remarques montre que la liste de clans de Nb 26 a été établie à partir de Gn 46 et de Jos 17, ce qui implique que l'on ne peut pas utiliser l'analyse de cette liste comme argument en faveur d'une datation ancienne[38].

Noth datait également la liste des chefs (נְשִׂיאִם) de Nb 1,5-15 de l'époque des Juges. Ses arguments tiennent à l'absence de noms théophores en Yhwh parmi ceux des chefs[39]. Cette argumentation n'est pas déterminante, d'une part parce que ces noms pourraient tout aussi bien être tardifs[40], mais aussi parce que dans la logique de P, ces gens étant nés avant la révélation du nom de Yhwh à Moïse, il est logique que, conformément à Ex 6,2-3, ils portent soit des noms théophores en El (9 cas), soit en Shadday (3 cas), soit encore non théophores[41]. Finalement, rappelons que ces noms se retrouvent en Nb 2, 7 et 10 d'où Nb 1,5-15 aurait tout aussi bien pu les tirer, l'auteur se disant que Moïse n'a pas pu recenser seul un peuple aussi grand.

Finalement les chiffres des deux recensements ont parfois été utilisés comme sources historiques qui, si c'était le cas, témoigneraient d'un système ancien de douze tribus. Il est cependant très peu probable que ces chiffres aient une quelconque valeur historique[42].

Aucun indice interne, ni en Nb 1 ni en Nb 26, ne permet donc de prouver l'existence d'un archétype ancien du système dodécatribal "B" du livre des Nombres.

---

37 On peut se demander si Jos 17,3 n'appartient pas à une couche littéraire distincte des versets 1-2 et relativement mal harmonisée avec eux, comme en témoigne la présence de Galaad avec et sans article (comparer versets 1 et 3).

38 En ce sens aussi Mowinckel (1958) «Rahelstämme», 139.

39 Cf. Noth (1928) *Personennamen*, 107.113-114; *id.* (1930) *System*, 15-17. Pour des liens avec Mari, cf. Noth (1971) «Mari», 229-231. Il est notamment suivi par de Geus (1976) *Tribes*, 83-84.

40 Voir notamment Kellermann (1970) *Priesterschrift*, 155-159.

41 Etonnamment Noth (1966) *Das vierte Buch Mose,* utilise lui-même cet argument pour considérer les noms propres de Nb 13,4-16 comme tardif. Voir aussi Levin (1995) «System», 166-167.

42 Je renvoie sur ce point aux travaux de Davies (1995) «Mathematical Conundrum»; Buis (1992) *Nombres*, 26-27 et Halpern (1983) *Emergence*, 113-116. Ces auteurs synthétisent bien le débat marqué entre autre par la volonté de réduire ces chiffres pour les rendre plus "raisonnables" pour la période de l'installation (voire Holzinger (1903) *Numeri*, 5-6.134; Petrie (1906) *Sinai*, 207ss.; Mendenhall (1958) «Census»; Barouin (1977) «Les recensements»).

## *Le système "B" découle du système "A"*

Une fois établi qu'aucune source ancienne ne peut être identifiée dans le système "B", il convient de d'observer que les listes tribales des Nombres présentent une très forte homogénéité et sont parfaitement cohérentes les unes par rapport aux autres.

En outre, de nombreux exégètes considèrent avec raison que cette organisation s'explique très bien comme le dérivé du système généalogique de la Genèse adapté au contexte du livre des Nombres et de la théologie sacerdotale qu'il véhicule[43].

Fondamentalement, les listes du livre des Nombres ne présentent pas une structure familiale, mais définissent l'organisation d'un peuple.

Il faut tout d'abord observer que Lévi, dont Noth relevait l'absence du système "B", est en fait omniprésent dans le livre des Nombres puisqu'il se trouve au centre du camp et a la responsabilité de porter l'arche. De plus, dans l'optique sacerdotale du livre des Nombres, Lévi est entouré des 12 tribus d'Israël ce qui oblige logiquement à dédoubler Joseph pour maintenir ce chiffre. Il le fait d'ailleurs en conformité avec le système généalogique de la Genèse (Gn 46,20; 48) et les nombreuses traditions bibliques attestant l'importance de ces deux entités[44].

D'un autre côté, si l'on observe la liste des deux recensements (Nb 1,20-43; 26,5-51), on constate que l'ordre généalogique des fils de Jacob est assez bien respecté. On y trouve d'abord les 6(5) fils de Léa, puis ceux de Rachel avant de finir par ceux des servantes. La présence de Gad en troisième position s'explique par la volonté d'occuper la place laissée vacante par Lévi, troisième fils de Jacob. Le choix s'est porté sur Gad du fait qu'il est l'aîné des fils de la servante de Léa. La troisième place n'a pas été occupée par le suivant des fils de Jacob (qui serait alors Juda) pour des raisons théologiques liées à l'organisation hiérarchique des Israélites dans le désert qui met Juda en évidence. En effet, selon les Nombres, les Israélites sont structurés en quatre groupes de trois tribus. A la tête du groupe situé à l'est du camp se trouve Juda (Nb 2), qui dès lors prendra la tête de la marche (Nb 10). Or, si Lévi n'avait pas été remplacé par Gad, Juda se serait retrouvé en queue du groupe de Ruben. On relèvera ici que cette mise en évidence de Juda par le système "B" participe d'une volonté de corriger l'organisation généalogique de la Genèse. Cette démarche projudéenne

---

43 Les réflexions ci-dessous présentent une position assez fréquemment défendue notamment pour Nb 2,7,10, les avis sont plus partagés sur l'interprétation des recensements et de Nb 13. Voir notamment Hoftijzer (1959-1960) «Einige Opmerkingen rond»; Kellermann (1970) *Priesterschrift*, 17-32; de Vaux (1973) *Histoire*, vol 2, 45-46; Mayes (1974) *Israel*, 16-34; Namiki (1976) «Reconsideration», 37-38.40-42; Halpern (1983) *Emergence*, 110-117; Levin (1995) «System»; Kallai (1997) «Twelve-Tribe Systems», 63-65.87.

44 Il n'y a pas lieu de débattre ici de la question du rapport originel entre Joseph, Ephraïm et Manassé. Rappelons simplement qu'il est loin d'être certain que Joseph soit plus ancien. Voir à ce sujet par exemple de Geus (1976) *Tribes*, 70-96; Donner (1984-86) *Geschichte*, 136-138.

est assez similaire à celle de Gn 49, qui en maudissant les trois premiers fils met Juda en évidence.
Finalement, le groupe de Rachel forme une unité de trois grâce au dédoublement de Joseph, tout comme le groupe formé des fils des servantes dont trois restent après le transfert de Gad dans le groupe de Ruben. On remarquera que ce dernier groupe est toujours cité dans le même ordre (Dan - Asher - Nephtali) probablement parce qu'ainsi les fils de la servante de Rachel entourent celui de la servante de Léa.
Reste à s'interroger sur les quelques variations dans la cohérence des listes des Nombres. Dans presque tous les cas Ephraïm précède Manassé, probablement pour des raisons liées à un ordre traditionnel. L'inversion de cet ordre en Nb 26 s'explique aisément par l'influence de Gn 46, la source utilisée pour les noms des clans. En Nb 1,5-15, ce n'est pas Gad mais Juda qui s'y trouve en troisième position. Cette absence du transfert de Gad pourrait s'expliquer littérairement par le fait que le camp n'est pas encore organisé. Nb 13,4-15*[45] présente la même difficulté. On pourrait expliquer cette différence par le fait que Nb 13 ne traite pas directement de l'organisation géographique des tribus. Il est cependant aussi possible que des raisons théologiques expliquent cette divergence. En effet, en plaçant Juda dans une position subalterne (3ème) à l'intérieur du groupe de Ruben, on comprend mieux pourquoi son espion (Caleb) bien que favorable à la conquête n'obtient pas l'agrément du peuple (cf. Nb 13,30ss.; 14,6). La position d'Ephraïm après Manassé pourrait aussi s'expliquer par des raisons analogues. Finalement, Nb 34 présente un problème particulier, puisqu'il reflète une organisation géographique basée sur l'installation en terre promise.
Il découle de ces observations que le système des listes tribales du livre des Nombres peut être tenu pour globalement cohérent. Il nous semble difficile de proposer une hypothèse sur une évolution diachroniques des listes de Nb 1-26[46]. Ces listes reflètent une vision de l'organisation d'Israël que l'on peut attribuer à un stade plutôt tardif du courant sacerdotal. Ce système "B" est basé sur une relecture projudéenne du système généalogique des fils de Jacob de la Genèse (système "A"), lequel est en partie aussi relayé par des textes sacerdotaux de la Genèse[47]. Cette dernière observation tendrait à indiquer que le "P" du livre de Nombres serait différent de celui de la Genèse.

---

45 Texte corrigé, cf. n.20 p.259.

46 En ce sens nous pensons devoir rejeter les propositions d'évolution envisagées par Namiki (1976) «Reconsideration» et Levin (1995) «System».

47 En ce sens nos conclusions s'accordent avec celles de Noth pour des raisons cependant très différentes (cf.p.269 ss.). Par contre l'opinion soutenue par de Geus (1976) *Tribes* selon laquelle le système avec Lévi serait plus récent que le système sans lui n'est pas pertinente. Il maintient notamment les arguments nothiens sur Nb 1,5-15 et Nb 26. Il cherche à montrer que la notion de maison de Joseph est plus récente que celles d'Ephraïm et de Manassé ce qui est probablement historiquement vrai, mais ne préjuge en rien de la datation des "systèmes tribaux".

Quoi qu'il en soit, émanant d'une ou plusieurs strates littéraire sacerdotales relativement tardives, le système des listes tribales des Nombres ne peut nous informer que sur la vision dodécatribale d'Israël à l'époque de sa mise en place, donc au plus tôt à l'époque exilique.

## *Les systèmes tribaux de Nb 34, de Dt 27, de Josué, de Jg 1, d'Ezéchiel et des Chroniques*

Parmi les systèmes tribaux présents hors de Genèse à Nb 26 la plupart se caractérisent par un ensemble de douze tribus conforme à celles des systèmes "A" et "B". Nous ne les discuterons pas en détail, car le caractère tardif de ces textes n'a guère lieu d'être remis en question.

On peut indiquer que les listes apparaissant en Nb 34 et en Josué 13-21 sont organisées en fonction de la place que ces tribus occupent dans la géographie de la terre promise. Lévi en est absent, car aucun territoire propre ne lui est attribué. Cette logique géographique, organisée en grande partie selon une logique allant du sud au nord, a été étudiée par H. Weippert[48]. Concernant Josué 13-22, nous avons indiqué plus haut que la rédaction de ce texte devait probablement être située après les premières étapes du mouvement deutéronomiste[49]. En outre, les listes de frontières et de villes souvent tenues pour des sources anciennes de Jos 13-19 ne sont en aucun cas organisées selon un mode dodécatribal.

Quant à Juges 1, il s'agit probablement d'un passage postdeutéronomiste qui vise à harmoniser la conquête de Josué avec les données du livre des Juges[50]. Il est peu vraisemblable que ce texte témoigne de l'existence d'une liste tribale ancienne utilisée comme source. Les formules schématiques sur la non-conquête que l'on retrouve aux versets 21. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35 servent l'objectif théologique principal du chapitre en montrant que la conquête n'est pas complète. De plus, on retrouve dans la liste de lieux non conquis de fortes similitudes avec ce qui figure dans le livre de Josué, lequel pourrait bien en grande partie être la source utilisée pour rédiger ce chapitre[51]. Le caractère

---

48 Weippert (1973) «Geographische System», relève certaines similitudes dans les listes de Nb 34,16-29, Jos 21,4-7.9-39; 1 Ch 6,40-48.49-66; 12,25-38 et Juges 1 notamment une ouverture par le couple Juda-Siméon suivi souvent de Benjamin et par la séquence Asher-Nephtali précédé le plus souvent d'Issakar. Selon Weippert, l'archétype de ce système géographique va du sud au nord en Cisjordanie avant de traiter de la Transjordanie. Voir aussi traité de manière un peu différente de Vaux (1973) *Histoire*, vol. 2, 46 ss. Kallai (1997) «Twelve-Tribe Systems» distingue deux types de listes géographiques, les distinguant à partir de la situation de Dan au sud ou au nord du pays.

49 Cf. n.31 p.146.

50 Cf. nos remarques n.154 p.73.

51 Les villes non conquises citées pour Zabulon, Asher, Nephtali et Dan (Jg 1,30-34) apparaissent [moyennant quelques corrections textuelles, cf. BHS] dans les listes de lots de Jos 19. Quant à Manassé et Ephraïm de Jg 1,27-29 le parallèle est quasiment littéral avec Jos 17,11-13 et Jos 16,10. Reste ouverte dans ce dernier cas la question de savoir si le

incomplet de la liste tribale de Juges 1 ne doit pas surprendre, l'absence des tribus transjordaniennes s'expliquant par le fait que l'on y parle de la conquête de l'ouest du Jourdain et celle d'Issakar par des raisons littéraires[52].

La géographie sacrée d'Ezéchiel 48 est elle aussi assez particulière. Elle combine le système avec et sans Lévi. Dans l'ordre des portes de la ville (versets 31-35) Lévi est mentionné alors que dans la liste géographique des versets 1-29 il est présent au centre des douze tribus (y.c. Ephraïm et Manassé) dans le sanctuaire (versets 8-22)[53].

Dt 27,12-13 est généralement tenu pour un texte inséré assez tard dans le livre du Deutéronome[54]. Son organisation est peu claire, on peut éventuellement y déceler une organisation basée sur la généalogie[55].

---

même auteur ne pourrait être responsable de l'insertion de Jos 16,10; 17,11-13 et de la rédaction de Juges 1 (cf. Van Seters (1983) *In Search,* 339-340).

52 On peut supposer que l'auteur de Juges 1 considère que, comme le montre Jos 17,11 (sa source cf. note précédente), l'échec de la conquête par Manassé comprend une partie d'Issakar.

53 La liste géographique est assez étrange pour qui vient du livre de Josué. Cependant cette géographie sacrée s'articule assez logiquement avec la liste des portes. Vu de dedans ces portes forment le schéma suivant :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Sud | | Ruben Juda Lévi | |
| ↑ | Nephtali | | Joseph |
| | Asher | | Benjamin |
| ↓ | Gad | | Dan |
| Nord | | Zabulon Issakar Siméon | |

A part Dan, les tribus situées aux portes du sud sont bien celles apparaissant au sud dans la liste géographique des versets 23-29 tout comme celles du nord apparaissent au nord aux versets 1-7. Quant à Dan, on peut se demander si connaissant la tradition sur sa migration l'auteur d'Ez 48 n'a pas voulu en rendre compte en le transférant tout au nord, ce qui a conduit à l'étrange répartition de 7 + 5 d'Ez 48,1-29.

54 La liste de tribus vient clairement en surplus à l'intérieur des traditions sur la cérémonie culturelle de Dt 11,29s. et même Jos 8,30-35. A propos de Dt 27,11ss. Von Rad (1966) *Deuteronomy* distingue bien entre la liste tribale et la cérémonie. Nielsen (1995) *Deuteronomium,* 246 affirme "Hinter der großartigen Szene, die in V.12-13 ausgemalt wird, steht sicher keine alte Überlieferung, sondern nur Schreibtisch-Exegese von Dt 11,29". Signalons finalement que récemment Noort (1997) «Traditions», 175 situe la liste de tribus peu avant l'exil.

55 Voir le shéma de Namiki (1976) «Reconsideration», 40.55.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | *Garizim* | | | | *Ebal* |
| Léa | Siméon | | ⇐ | • | Reuben |
| | Lévi | ⇓ | | ⇑ | Gad |
| | Juda | ⇓ | | ⇑ | Asher |
| | Issakar | | ⇒ | | Zabulon |
| | | | --------- | | |
| Rachel | Joseph | ⇓ | | ⇑ | Dan |
| | Benjamin | | ⇒ | | Nephtali |

Finalement les problèmes posés par les listes des Chroniques sont assez particuliers. Certaines d'entre elles sont assez conformes aux listes classiques alors que dans d'autres il manque des tribus (1 Ch 2-8 dan Zabulon et Ouest-Manassé; 1 Ch 27,16-22 Gad et Asher). Il est cependant peu probable que des sources basées sur des systèmes tribaux différents de ce que l'on trouve ailleurs dans l'Ancien Testament puissent être identifiées.

### *Gn 29,31-30,24; 35,16-20 comme plus ancienne attestation du motif des douze tribus*

Les remarques formulées dans ce chapitre ont conduit à montrer que les attestations de systèmes tribaux hors de Genèse à Nombres sont tous, au plus tôt, exiliques. Quant au système tribal indiqué dans les Nombres (système "B"), nous avons vu qu'il dépendait de celui de la Genèse. Nous avons finalement constaté que la description narrative de la naissance des douze fils de Jacob (Gn 29,31-30,24; 35,16-20) constitue le modèle duquel découlent les autres attestations du système généalogique jacobien que l'on trouve dans la Genèse (système "A"). La datation de ce texte permettra donc d'établir la première attestation du système dodécatribal israélite classique[56].
La question diachronique posée par Gn 29,31-30,24 présente deux aspects principaux. Il faut d'une part s'interroger sur l'unité du texte et d'autre part sur son insertion dans le processus rédactionnel du cycle de Jacob.
L'hypothèse documentaire classique considérait que Gn 29,31-30,24 résultait d'un mélange émanant des deux sources J et E. Bien que ce modèle de mélange de deux documents ne soit plus une explication crédible de la formation du Pentateuque, on peut remarquer que le système complet des 12 fils de Jacob ne serait de toute façon présent ni dans le document J ni chez l'Elohiste "canonique", mais uniquement dans le produit du mélange des deux documents (donc à une période assez récente)[57]. Des explications basées sur une croissance de 29,31-30,24 par suppléments ont aussi été avancées. On mentionnera notamment[58] la solution proposée par C. Westermann selon laquelle le document de base (son J) est formé d'un récit de querelles féminines ne présentant la naissance que de 5 enfants. Il aurait été complété ultérieurement dans une perspective visant à ajouter les fils manquants[59]. La distinction de Westermann

56 Récemment Schorn (1997) *Ruben* a également considéré Gn 29-30 comme l'attestation la plus ancienne du système de 12 tribus.

57 Ce texte se prête relativement bien à l'application de la théorie documentaire puisque s'y trouvent alternativement Yhwh et Elohim et que les noms d'Issakar de Zabulon et de Joseph sont expliqués de deux manières (doublets). Pour les détails des découpages cf. le résumé de de Pury (1975) *Promesse*, vol. 2, 519.

58 On peut encore signaler la solution de Lehming (1963) «Erzählung», dont la couche de base comporte déjà les douze fils.

59 Westermann (1981) *Genesis 12-36*. La couche de base est constituée de 29,31-32; 30,1-6.14-16.18.22-24.

entre une première version essentiellement narrative liée tardivement à la généalogie classique est cependant assez difficilement admissible, tant il est vrai que les notules sur les fils de la couche de base trahissent un style proche de celles des fils ajoutés par le réviseur[60]. En effet, dans tous les cas l'étymologie est basée sur la situation de la mère dans la narration. C. Levin propose lui aussi un modèle conduisant à faire sortir des couches les plus anciennes le motif des douze fils, seul le niveau *Nachendredaktionelle Ergänzungen* comporte les douze tribus[61]. Les critères permettant de discerner les strates littéraires différentes à l'intérieur de ce texte nous paraissent cependant là aussi trop ténus pour être convaincants.

Il est donc préférable d'admettre avec plusieurs exégètes récents que - excepté l'insertion de Dina[62] - ce texte forme un ensemble globalement cohérent[63].

Il faut maintenant en venir à l'insertion de ce texte dans le cadre narratif du cycle de Jacob. On remarquera à la suite de plusieurs exégètes que l'épisode de la naissance des fils de Jacob est assez mal ancré dans son contexte[64]. Ce long récit de naissances fait rupture à l'intérieur de celui mettant en scène Jacob et Laban (Gn 29-31). En 29,30 Jacob doit servir Laban sept ans pour "payer" Rachel, en 30,25b ss. sa volonté de quitter son beau-père n'a donc rien à voir avec la naissance de ses fils, mais est la conséquence exclusive de la fin de ce service. En outre, les sept années ne peuvent guère correspondre à la période d'enfantement des onze enfants de 29,31-30,24[65]. D'autre part, dans la suite des chapitres 30 et 31 la naissance polygame des enfants de Jacob ne joue plus aucun rôle[66]. Les notices concernant les servantes en 29,24.28 et 30,33 sont les seuls éléments présupposant clairement 29,31-30,24 ailleurs en 29-31, or, ces trois versets sont des ajouts provoquant une césure textuelle très claire. A partir du récit de la rencontre avec Esaü (chapitre 32-33), on retrouve des allusions au

60 Westermann (1981) *Genesis 12-36*, 576 est d'ailleurs obligé de supposer que le réviseur a adapté les explications étymologiques des premiers fils en 29,32b; 30,6b. 17-18. 22-24.

61 Cf. Levin (1993) *Jahwist*, 221-231, *id.* (1995) «System», 173-174. La source préJ comporte les versets suivants : 29,32.33a (jusqu'à בן).b; 30,14. 23a. 24a (jusqu'à יוסף) il mentionne donc Ruben, Siméon et Joseph. J comporte le reste de 29,31-35 ainsi que 30,22bß et 24, il ajoute donc Juda et Lévi (+ Benjamin du ch. 35). Rappelons que Levin date son J de l'époque perse.

62 Cf. n.90 p.58.

63 Cf. notamment Fokkelman (1975) *Narrative Art*, 130-144; Blum (1984) *Vätergeschichte*, 105-111; Sherwood (1990) *Has God*, 129-192; Wenham (1994) *Genesis 16-50*; Carr (1996) *Reading*, 264; Wahl (1997) *Jakobserzählungen*, 223-224.236-237; Soggin (1997) *Genesis.*

64 Cf. notamment de Pury (1975) *Promesse*, vol. 2, 524; Blum (1984) *Vätergeschichte*, sp. 169-170; Van Seters (1992) *Prologue*, 278;

65 Même si l'on admet que Bilha commence à enfanter avant la fin des naissances des quatre premiers fils de Léa et que l'épisode des pommes d'amour se déroule un peu avant la naissance du deuxième fils de Zilpa, au moins huit enfants doivent être engendrés *successivement,* ce qui n'est guère possible en sept ans.

66 Des enfants anonymes de Jacob sont mentionnés en 30,26 et 31,17 mais ils n'influent en rien l'intrigue du récit.

récit de naissance des fils de Jacob. Mais chaque fois ces allusions sont en décalage avec l'intrigue principale. Comme le montre bien 33,8 ss., ce sont les présents préparés pour amadouer Esaü en 32,14-22 qui sont la cause de la réconciliation dont parle 33,3-4, l'introduction des mères, des servantes et des enfants en 33,1b-2.5-7 n'a donc aucune fonction dans l'intrigue. Quant à 32,23 la notice sur la traversée du Jabbok par la famille est elle aussi mal insérée dans le récit[67]. A part les généalogies sacerdotales déjà traitées et Gn 35,16-20 qui constituent la suite de 29,31-30,24, la fin des récits concernant Jacob comporte encore quelques références nominales à certains de ses fils, notamment en Gn 34,25-26; 35,21-22 puis dans le cycle de Joseph. Nous avons montré que tous ces textes sont tardifs[68].

Il ne peut bien sûr pas être question d'élaborer ici un système détaillé d'explication de la rédaction du cycle de Jacob. Pour notre propos, il faut surtout remarquer que Gn 29,31-30,24 et les passages qui présupposent ce récit (29,24.28; 30,33; 32,23; 33,1b-2.5-7) ne font pas partie du noyau du cycle.

E. Blum[69] attribue 29,31-30,24 à la *Kompositionsschicht* du cycle de Jacob antérieure au lien avec les autres cycles de la Genèse. Il attribue aussi à cette *Kompositionsschicht* presque l'ensemble des ch. 32-33. Nous pensons que sur ce point, il n'accorde pas une importance suffisante à l'ancrage très faible des éléments présupposant 29,31-30,24 en 32-33. Il faut corriger sur ce point l'analyse de Blum. Le récit de la naissance des fils de Jacob émane probablement d'une strate littéraire postérieure à la *Kompositionsschicht* du cycle de Jacob. Il est dès lors peu probable que le cycle de Jacob ait comporté de référence dodécatribale avant qu'il ait été lié au cycle d'Abraham. D'ailleurs les grands motifs présents en 29,31-30,24 que sont la stérilité et la servante comme "mère porteuse" sont absent du cycle de Jacob, mais rappellent ceux du cycle d'Abraham. En suivant le modèle explicatif de Blum, on ne peut donc guère situer ce texte avant l'exil[70]. En outre, comme le motif des douze fils de Jacob / tribus joue entre Genèse et Nombre un rôle important surtout dans des textes de l'école sacerdotale, on peut supposer que la version narrative de la naissance des fils de Jacob est issue d'un stade plus ancien de ce milieu de pensée.

---

67 Voir par exemple les remarques de Westermann (1981) *Genesis 12-36*.

68 Cf. p. 48 ss.; 57 ss. et 126 ss.

69 Blum (1984) *Vätergeschichte*, sp. 169-170. Carr (1996) *Reading*, sp. 264.340 suit ici aussi de très près l'analyse de Blum.

70 Une telle datation au plus tôt exilique du récit de naissance des douze fils de Jacob en Gn 29-30 correspond également aux datations proposées récemment sur des bases différentes par Wahl (1997) *Jakobserzählungen*, 223-224.236-237 et Mullen (1997) *Ethnic Myths*. Par contre, Schorn (1997) *Ruben*, 73-103 situe ce texte à l'époque royale.

## *L'émergence du concept de douze tribus, bilan historique*

Les systèmes tribaux "classiques" dont nous avons fait le tour montrent que le motif dodécatribal apparaît principalement dans les textes sacerdotaux de Genèse et des Nombres. On le retrouve aussi dans d'autres textes postexiliques (Josué 13-21, Chroniques, Ezéchiel). L'attestation la plus ancienne du système dodécatribal l'associe à Jacob dans le récit narratif de la naissance de ses fils. Ce récit, relativement mal inséré à l'intérieur du cycle de Jacob, doit probablement être situé alors que le cycle d'Abraham était déjà lié à celui de Jacob, ce qui n'a guère pu être fait avant l'exil.

Nous avons également montré qu'on ne peut pas distinguer des systèmes dodécatribaux d'origines distinctes (type "A" et "B" de Noth) et que tous ces systèmes présupposent la généalogie des douze fils de Jacob, dont Joseph peut être dédoublé, lorsque Lévi, en raison de son statut particulier, n'est pas compté. Les listes tribales arrangent les treize tribus en fonction d'une organisation israélite qui peut varier (Lévi au centre et Juda en tête pour le système des Nombres, organisation selon la géographie du peuplement en Josué), mais toutes s'accordent à considérer que les tribus doivent être douze.

Les analyses littéraires menées jusqu'ici sur les sources bibliques montrent donc que le système des douze tribus / fils de Jacob est beaucoup plus récent qu'on ne l'a longtemps pensé. Il n'apparaît qu'à partir de l'époque de l'exil babylonien et se développe à l'époque perse. Le deutéronomiste ne semble d'ailleurs pas l'avoir connu[71].

Le chiffre douze qui joue alors un rôle si important dans ce jeu d'organisation d'Israël s'explique par des raisons symboliques et théologiques. En effet, dans le calendrier de douze lunes par année, ce chiffre vient symboliser la totalité, tout comme c'est le cas dans le cadre du Zodiaque qui, dès cette période, se développe en Perse et en Grèce[72]. Les amphictyonies grecques qui apparaissent au sixième siècle offrent aussi un parallèle contemporain intéressant puisque le

---

71 A part les éléments tardifs de l'historiographie dtr (sp. Jos 13-21; Jg 19-21) on remarque que la notion de douze tribus n'apparaît pas dans les grands textes programmatiques dtr (Jos 23; Jg 2,11ss.; 1 S 12; 1 R 8; 2 R 17). Dans la version dtr originelle du résumé historique de Dt 1-3 il est loin d'être évident que se soit trouvée la notion de 12 tribus (seule occurrence en 1,23, ailleurs on parle des tribus en général). On trouve encore des mentions des douze tribus dans les récits à la diachronie très complexe des douze pierres dressées dans le Jourdain ou à Guilgal (Jos 3,12; 4,1-9). En 1 R 18,31 la mention des douze pierres n'a pas grand chose à voir avec la trame narrative. Finalement on relèvera que les douze districts de Salomon ne correspondent guère aux tribus.

72 Voir sur le développement du Zodiaque en perse et en Grèce dès le 5ème s. avec bibliographie Rochberg-Halton (1992) «Astrology», 505-506. Pour le chiffre douze comme symbole grec, cf. aussi de Vaux (1973) *Histoire*, 25.
L'idée de rapprocher les sentences tribales du Zodiaque a depuis longtemps été proposée (Jeremias (1906²) *Alte Testament*, 395-400; Zimmern (1892) «Jacobssegen»; Burrows (1938) *Oracles*, 3-50). Alors qu'en ce qui concerne la symbolique du chiffre douze ceci est envisageable, il est par contre peu vraisemblable que les animaux présents dans le genre littéraire aient un rapport avec le Zodiaque.

chiffre douze, lié aux mois de l'année, les caractérise[73]. La signification symbolique du chiffre douze est également bien attestée à l'époque biblique classique où on le retrouve dans la symbolique religieuse vétérotestamentaire[74] ainsi que dans plusieurs listes de peuples[75]. Ces attestations bibliques et extrabibliques témoignent de la forte valeur symbolique du motif dans la période biblique classique.

On peut dès lors formuler une hypothèse visant à expliquer pourquoi ce chiffre symbolique va, dès l'exil, être associé à la définition d'Israël. On peut penser qu'avec la fin de la monarchie s'est posé un problème d'identité considérable puisque plus aucune institution politique ne pouvait se présenter comme garante de l'unité d'Israël. L'affirmation de cette unité a pu alors se déplacer sur le plan symbolique par la mise en évidence du chiffre douze comme fondement d'Israël. En affirmant l'unité des douze tribus, les intellectuels de la Palestine perse ont pu vouloir dire que la population de cette région formaient un tout, évitant ainsi d'être inclus indistinctement dans l'organisation de la vaste Transeuphratène.

Le concept de douze tribus ne fut dès lors certainement pas une idée spécifiquement judéenne[76], mais nord et sud ont probablement l'un et l'autre eu intérêt à affirmer cette unité. Rappelons qu'à l'époque perse les dissensions judéo-samariennes n'étaient de loin pas aussi radicales que certains textes bibliques ont pu le laisser penser[77].

Cette thèse concernant l'émergence du système de douze tribus à l'époque perse mise en place, il reste à s'interroger sur la situation qui prévalait aux époques antérieures, spécialement durant la monarchie.

## 3.2.3. LES SYSTÈMES TRIBAUX PRÉCLASSIQUES

Les attestations de systèmes tribaux antérieurs à la fixation du système classique des douze (treize) tribus sont rares. Dans le cadre des listes tribales[78], seules deux d'entre elles sont particulières. Jg 5,14-18 s'écarte du chiffre de douze tribus et mentionne deux tribus qui ne font pas partie du système classique. Dt 33 est à première vue un peu moins atypique, il y manque cependant Siméon. En outre, l'histoire littéraire de ce texte laisse penser qu'un certain nombre de tribus ont

73 Sur les amphictyonies cf. p.254-255.

74 Cette symbolique apparaît dans l'architecture du temple (douze boeufs sous la Mer 1 R 7,44; douze lions de chaque côté du trône 1 R 10,20) sur le pectoral sacerdotal du grand-prêtre (Ex 28) et par les stèles des sanctuaires du Sinaï (Ex 24,4) et de Guilgal (Jos 4)

75 Gn 22,20-24; 35,12-16; 36,10-14

76 Contre Garbini (1988) *History*, 126.

77 Cf. nos développements p.241 ss. Rappelons que l'édition à l'époque perse d'un Pentateuque commun aux Juifs et aux Samaritains témoigne de cette relative harmonie tout comme certains textes d'Eléphantine.

78 Cf. p.258 ss.

été ajoutées à la liste originelle. Nous examinerons donc brièvement ces deux passages avant de tirer quelques conclusions sur la situation prévalant avant la fixation du système classique.

## *Juges 5,14-18*

La série de tribus présentée dans le cantique de Déborah est certainement la plus atypique de l'Ancien Testament. Parmi les dix tribus qui y figurent se trouvent Makir et Galaad alors que manquent Juda, Siméon, Lévi, Manassé et Gad.
Le Cantique de Déborah pose des difficultés philologiques, exégétiques et historiques telles que, comme pour Gn 49, une dissertation doctorale complète ne serait pas de trop pour en faire le tour[79]. Nous nous contenterons de rappeler les questions soulevées par la recherche[80]. Le Cantique de Déborah est généralement considéré comme un des textes les plus archaïques de la Bible hébraïque.
Nous n'entrerons pas en matière sur les arguments linguistiques allant en ce sens, tant il est vrai que ce type d'argument est toujours sujet à caution[81]. Par contre, la liste tribale des versets 14-18 offre un fondement relativement solide pour la datation de Juges 5.
Signalons tout d'abord que la critique littéraire ne permet pas de reconstituer un système de douze tribus[82]. De plus, on aurait tort de considérer trop rapidement Makir et Galaad comme des synonymes de Manassé et de Gad[83]. Dès lors, il n'est pas crédible de situer une liste aussi particulière après la fixation du système classique des tribus d'Israël. On peut donc considérer que ce texte a toutes les chances d'être assez ancien, tout en sachant que la définition de l'ancienneté est toujours fonction du point de vue que l'on adopte. De plus, l'absence des tribus du sud (Juda, Siméon) laisse supposer que ce texte décrit un système tribal nord israélite.
Au niveau de la datation, on distingue deux grandes tendances. La première situe Juges 5 durant la période prémonarchique ou tout au début de la période

---

79 Voir récemment la thèse de Bechmann (1989) *Deboralied.*

80 Parmi les publications les plus significatives de ces dix dernières années sur Jg 5 nous mentionnerons Schulte (1990) «Richter 5»; Watts (1992) *Psalm*, 82-98; de Moor (1993) «Twelve tribes»; Neef (1994) «Deboraerzählung»; *id.* (1995) «Stil»; Fokkelman (1995) «Song»; Tournay (1996) «Le cantique»; Schorn (1997) *Ruben*, 116-136; Fritz (1997) «Debora-Lied».

81 Cf. nos remarques p. 21 ss. Pour une datation ancienne à partir d'arguments linguistiques, cf. Albright (1922) «Earliest Forms»; Craigie (1969) «Song»; Robertson (1972) *Linguistic Evidence*; résumé des arguments chez Lindars (1995) *Judges 1-5*, 214-215.

82 Comme le fait de Moor (1993) «Twelve tribes»

83 Ce que fait notamment Caquot (1986) «Les tribus», 59-60.66. Par contre de Geus (1976) *Tribes*, 108ss.; Lindars (1995) *Judges 1-5*, 213-214. Il est probable que si ces termes ont pu définir des réalités relativement proches, ils ne furent probablement jamais des synonymes stricts.

monarchique, la datation pouvant varier du 12 au 11ème siècle en fonction de considérations historiques sur le conflit décrit dans ce chapitre et sur la proximité du texte avec les événements relatés. Cette solution classique peut être considérée comme globalement majoritaire[84]. L'absence de Juda peut dès lors s'expliquer par le fait que le sud n'avait pas encore été intégré à l'ensemble israélite. Une seconde tendance considère que ce texte remonte à l'époque monarchique, ancienne ou récente, et reflète une liste de tribus du nord, le point de vue de l'auteur du texte pouvant être sudiste ou nordiste[85]. Cette seconde option retient plus volontiers notre adhésion.

L'intégrité du texte ainsi que son rapport avec Juges 4 pose également problème[86]. En ce qui concerne les tribus, on rappellera que seules celles de Zabulon et de Nephtali sont mentionnées en Juges 4 (versets 6.10). Or, en Juges 5,18 Zabulon et Nephtali sont mentionnés dans un style louangeux assez différent des versets 13 à 17. Certains auteurs ont donc considéré que la liste constituait une adjonction pannordiste au texte primitif de Juges 4-5[87]. D'autres au contraire pensent que c'est 5,18 qui est une adjonction au cantique influencé par la narration[88]. Il a été également soutenu récemment que le passage concernant Ruben (5,15b-16) serait une adjonction tardive à la liste[89]. Ces analyses diachroniques complexifient encore le débat sur le système tribal de Juges 5 puisque la liste de base n'a plus alors que 9 tribus (sans Nephtali[90] ou sans Ruben).

---

84 Voir notamment parmi les auteurs récents Halpern (1983) *Emergence*, 117-121; Donner (1984-86) *Geschichte*, vol 1, 162; Schulte (1990) «Richter 5», 186-187; Neef (1995) «Stil»; Tournay (1996) «Le cantique»,198; Fritz (1997) «Debora-Lied».

85 On signalera notamment Garbini (1978) «Il cantico»; Knauf (1994) «Stämme Israels», 481 (10-9ème s.); Soggin (1987) *Juges*; Caquot (1986) «Les tribus» (versets 13-17 texte judéen anti-israélite); Bechmann (1989) *Deboralied* (époque josianique); Ahlström (1993) *History*, 381 (Fer II); Schorn (1997) *Ruben* (époque de Jéhu).

86 Jg 5 a souvent été tenu pour un texte unifié, cf. les auteurs présentés par Lindars (1995) *Judges 1-5*, 217-219. Neef (1995) «Stil», a aussi cherché à montrer l'unité du poème et le fait que la narration lui est postérieure (Neef (1994) «Deboraerzählung»). Bechmann (1989) *Deboralied*, défend au contraire la dépendance vis-à-vis de Juges 4, son modèle a deux couches (24-30 + 2-31*) alors que Müller (1966) «Aufbau» et Soggin (1987) *Juges* distinguent une couche de base d'une relecture psalmique (sp. versets 2-5.9-12).

87 En particulier Noth (1930) *System*, 5; *id.* (1954) *Histoire*, 160; Caquot (1986) «Les tribus».

88 Notamment Zobel (1965) *Stammesspruch*, 50-52; de Vaux (1973) *Histoire*, 101; Schulte (1990) «Richter 5», 186; Tournay (1996) «Le cantique», 203.

89 Schorn (1997) *Ruben*, 117-119.135.

90 A moins de corriger (sans appui textuel) le TM de Jg 5,15 en introduisant Nephtali à la place du second Issakar. Cette correction est notamment défendue par Mowinckel (1958) «Rahelstämme», 137; Zobel (1965) *Stammesspruch*, 44.48; Gray (1986) *Joshua*; Tournay (1996) «Le cantique», 203.

## *Deutéronome 33, 6-25*

Comme Juges 5, Deutéronome 33 présente des difficultés philologiques exégétiques et historiques telles que leur discussion supposerait à nouveau une étude détaillée[91]. Nous nous contenterons donc ici encore de quelques remarques sur les grandes questions soulevées par la recherche.

Sous sa forme canonique, la liste tribale de Dt 33 est un peu moins atypique que celle de Juges 5, puisqu'y figurent douze tribus et qu'elles font toutes partie des "classiques". Quant à l'ordre de cette liste, il pourrait assez bien s'expliquer par une organisation géographique qui prendrait son départ dans le sud transjordanien (Ruben), suivrait la Cisjordanie du sud au nord (Juda -> Joseph) et aboutirait dans un mouvement circulaire, à faire le tour des six dernières tribus du nord[92]. La différence la plus significative avec les systèmes classiques tient à l'absence de Siméon[93]. Celle-ci est compensée par le redoublement de la tribu de Joseph. Ainsi, Dt 33 est la seule liste où Lévi côtoie Ephraïm et Manassé.

A cette différence dans l'ordre canonique, s'ajoutent des difficultés liées à l'intégrité du texte. En effet, la plupart des exégètes discernent plusieurs ajouts, ce qui supposerait que la forme originelle de Dt 33 comportait moins de douze tribus. Les versets 8-10 concernant Lévi ont souvent été considérés comme une insertion secondaire à l'intérieur du *logion* judéen formé primitivement des versets 7 et 11[94]. S'il est vrai que le verset 11 pourrait constituer une suite harmonieuse du verset 7, il pourrait cependant tout aussi bien faire suite aux versets 8-9a[95]. Cette correction reste donc sujette à caution. La dernière partie de la sentence sur Joseph (17b) avec sa mention d'Ephraïm et de Manassé a elle aussi été tenue pour secondaire, notamment parce que globalement la

---

91 Voir la thèse de Beyerle (1997) *Mosesegen*.

92 Ce point est largement reconnu. Cf. Preuss (1982) *Deuteronomium*, 172; Labuschagne (1974) «Tribes», 112; Weippert (1973) «Geographische System», 78-79 (selon elle Dt 33 est une combinaison entre le système géographique et les deux autres); Caquot (1983) «Les bénédictions», 76; Halpern (1983) *Emergence*, 129 et diagramme 138; Tournay (1996) «Le Psaume», 205. Namiki (1976) «Reconsideration», 45-46.fig.10 et Kallai (1997) «Twelve-Tribe Systems», 70-72 y voient un ordre généalogique influencé par des considérations géographiques.

93 La proposition de Seebass (1977) «Stämmeliste» pour qui le Yeshouroun des versets 5 et 26 ferait référence à Siméon n'est pas crédible.

94 Cf. Labuschagne (1974) «Tribes», 101; Mayes (1981) *Deuteronomy*; Braulik (1992) *Deuteronomium*; Fuller (1993) «Blessing», 36-37; Sparks (1996) *Ethnicity*, 263-264. Cross et Freedman (1948) «Blessing», considèrent aussi les versets 8-10 comme une addition mais tiennent le verset 11 comme le *logion* originel sur Lévi.

95 Il est largement admis que les versets 9b-10a constituent une insertion tardive. 9b-10a fait rupture non seulement à cause du changement de personne mais aussi parce que ce passage marqué par une série de termes législatifs suppose un changement de fonction des lévites qui deviennent promoteurs de la Torah. Cf. Mayes (1981) *Deuteronomy*; Caquot (1982) «Les bénédictions», 77; Schulz (1987) *Leviten*, 15-21; Nielsen (1995) *Deuteronomium*; Tournay (1996) «Le Psaume», 206. Récemment encore Beyerle (1997) *Mosesegen*, 124-128.283-284.295 a attribué 9aß-10a à son *spät-dtr Redaktor*.

bénédiction est adressée à Joseph[96]. L'ajout pourrait s'expliquer par la volonté d'obtenir le chiffre de douze tribus. Quant à la thèse défendue récemment par Beyerle[97], elle propose un premier ajout de Benjamin (verset 12) suivi de celui de Juda (verset 7). Ces deux éléments étant insérés aux époques exiliques et postexiliques. On peut finalement observer que le *logion* des versets 18-19 traite simultanément des deux tribus de Zabulon et Issakar et se demander si Issakar faisait partie de l'original.

Sans vouloir clore le débat sur le profil diachronique de Dt 33,6-25, il faut remarquer que le caractère dodécatribal de la liste originelle est loin d'être assuré. En cumulant tous les ajouts proposés, il ne pourrait même rester que sept tribus, Ruben, Joseph, Zabulon, Gad, Dan, Nephtali et Asher.

L'origine et la datation du texte originel sont également discutées. Le caractère relativement marginal de la sentence sur Juda et le fait que cette tribu soit à la fois séparée de son peuple et menacée laisse penser que ce texte est d'origine nordiste, ce que confirme d'ailleurs l'important *logion* sur Joseph. Pour ceux qui considèrent le *logion* lévitique comme original, la mise en évidence de Lévi qui s'y trouve peut faire penser que ce texte émane du milieu lévitique[98].

Quant à la datation de la strate originelle du texte, la dernière partie de l'époque prémonarchique et les débuts de la monarchie ont été proposés[99]. Cependant, une nette majorité se dégage pour la situer durant l'époque de prospérité de la monarchie nord israélite[100]. Pour cette première version une datation plus tardive a rarement été soutenue[101].

Il faut cependant rappeler que l'insertion du chapitre 33 à l'intérieur de l'historiographie deutéronomiste est souvent tenue pour relativement tardive[102]. Force est donc de distinguer la couche ancienne du texte, que nous situons de préférence à l'époque du royaume du nord, de sa forme complétée lors de son insertion dans le Deutéronome. Cette seconde étape doit probablement être

96 Cf. Noth (1930) *System*, 22-23; Seebass (1977) «Stämmeliste», 158; Mayes (1981) *Deuteronomy*; Sparks (1996) *Ethnicity*, 264; Beyerle (1997) *Mosesegen*, 181-182.

97 Beyerle (1997) *Mosesegen*, 141-150.108-112.

98 Cf. Tournay (1958) «Le Psaume»; *id.* (1996) «Le Psaume»; Buis et Leclercq (1963) *Deutéronome*, 206.

99 Voir Rudolph (1938) *Elohist*, 162; Cross et Freedman (1948) «Blessing», 192; *id.* (1975) *Studies*, 97; Buis et Leclercq (1963) *Deutéronome*, 206; Cassuto (1973) «Deuteronomy»; Labuschagne (1974) «Tribes», sp. 112; Braulik (1992) *Deuteronomium*; Beyerle (1997) *Mosesegen*, 279 situe sa *Grundschrift* au 11ème siècle. Seebass (1977) «Stämmeliste» date quant à lui de l'époque salomonienne.

100 Pour une telle datation : Driver ($1902^3$) *Deuteronomy*; Steuernagel (1923) *Deuteronomium*; Noth (1930) *System*, 22; Von Rad (1964) *Das fünfte Buch Mose*, 149; Nielsen (1995) *Deuteronomium*, 300; Sparks (1996) *Ethnicity*, 265; Tournay (1958) «Le Psaume», 209; *id.* (1996) «Le Psaume», 211-212.

101 Cependant, pour l'époque de Josias, Rouillard (1985) *Péricope*, 227-228 et pour la période de la fin de l'exil Caquot (1983) «Les bénédictions», 76 et Schorn (1997) *Ruben*, 113-115.

102 En ce sens par exemple, Noth (1943) *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 40; Nicholson (1967) *Deuteronomy*; Mayes (1983) *Story*, 37; Nielsen (1995) *Deuteronomium*.

située peu après l'exil[103]. Le Deutéronome acquiert alors une cohérence quadripartite dans laquelle Dt 33 joue un rôle important comme part du testament de Moïse[104].

## *Les tribus durant l'époque de la monarchie, bilan historique*

Nous avons vu que les deux systèmes tribaux de Juges 5 et de Deutéronome 33 datent - en ce qui concerne leur strate originelle - de la période de la monarchie et émanent d'un milieu nord israélite. Nous pensons pouvoir ajouter à ces deux témoignages celui de la source de Gn 49,13-21 émanant elle aussi du royaume du nord. Ce texte ne mentionne que les six tribus périphériques auxquelles il faut donc logiquement ajouter le coeur du royaume (probablement les territoires d'Ephraïm, de Manassé et de Benjamin).

Le panorama des systèmes tribaux nord israélites qui se dégage de ces données est relativement flou. On peut penser qu'alors la notion de "tribu" et les divisions de l'Israël du nord qu'elles supposent évoluent historiquement et qu'un système canonique strict n'est pas établi. Le chiffre de douze tribus n'est pas encore associé à l'unité israélite. Le nombre des tribus recensées est certainement inférieur : vraisemblablement entre neuf et dix. Il est possible que l'épisode du manteau d'Ahiyya de Silo en 1 R 11,30-32 témoigne de cette situation. On sait en effet que le texte canonique présente une incohérence mathématique, puisqu'après avoir déchiré le manteau en douze morceaux (verset 30), Ahiyya en donne dix à Jéroboam (verset 31) et en laisse une à la maison de David (verset 32) ce qui équivaut à l'équation 12 = 10 + 1. On a cherché à lever cette difficulté de diverses manières. Des corrections textuelles improbables préférant la *lectio facilior* ont été envisagées[105], tout comme des supputations sur des éléments que l'auteur du texte aurait présupposés[106]. Aucune de ces solutions n'est vraiment

---

103 On peut suivre sur ce point l'argumentation de Caquot (1983) «Les bénédictions», 76, Schorn (1997) *Ruben*, 115 et Beyerle (1997) *Mosesegen*, 283-284. Le retour espéré de Juda peut aisément jouer un rôle théologique à la fin de l'exil. Cependant l'ensemble du texte s'explique mal comme une création complète à cette période.

104 Comme le laissent apparaître les quatre en-têtes principales (Dt 1/1; 4/44; 29/1; 33/1) les quatre grandes parties du Dt sont Dt 1-4 (l'histoire passée) 6-28 (les lois présentes) 29-32 (la nouvelle alliance pour le futur) 33-34 (les bénédictions pour les générations futures au travers de la vie et de la mort). Cf. Clements (1989) *Deuteronomy*, 13-14; Braulik (1986) *Deuteronomium*, 5-6; Olson (1994) *Deuteronomy*, 14ss.

105 Au début du verset 32, la LXX lit "et deux sceptres". BHS propose au verset 31 de lire 11 tribus.

106 Les grandes options sont soit que Lévi n'ayant pas de territoire n'est pas compté soit que Siméon a déjà été inclus en Juda soit encore qu'on ne parle ici que de l'autre tribu ajoutée à Juda, Benjamin, qui se retrouve en 12,21. Cette dernière solution ne doit pas être retenue car 12,21 appartient sans doute à une strate littéraire tardive, le lien Juda - Benjamin qui y est supposé contredit 20 et est caractéristique des textes d'époque tardive (cf. n.21 p.249). Pour une présentation de ces trois positions, cf. Noth (1968) *Könige*; Gray (1970) *1 and 2*

convaincante. En effet, le fait qu'un auteur introduise une incohérence dans son texte, tout en espérant que son lecteur aura l'intelligence de rectifier l'erreur, n'est imaginable que si cet auteur a des raisons théologiques impératives pour exiger de son lecteur pareil effort. Dans le cas présent ceci n'a jamais été démontré. Des solutions visant à expliquer la divergence par l'existence de deux strates entre les versets 29-39 ont aussi été proposées. La couche de base d'orientation nordiste ne parlerait que des dix tribus du nord alors que la mention de l'unique tribu du sud aurait été insérée par un rédacteur secondaire[107]. Cette solution demeure cependant peu satisfaisante, car on comprend toujours mal qu'un rédacteur ayant profondément remanié une source ancienne ait laissé subsister l'incohérence mathématique que l'on sait.

En fait, la solution la plus simple de ce problème consiste à considérer que l'insertion du motif des douze tribus ne s'est produite qu'après l'achèvement du processus rédactionnel de 1 R 11,29-39. Les trois derniers mots du verset 29 doivent alors être considérés comme une glose marginale visant à introduire le motif des douze tribus dans un texte qui ne parlait alors que de dix tribus et de Juda (l'équation est alors 10 - 1 = 9 ou 10 + 1 = 11)[108]. On peut fort bien imaginer que ce glossateur, lui-même étant déjà un exégète, a laissé subsister l'incohérence mathématique en invitant les autres lecteurs à se demander, comme lui, quelle tribu devait être ajoutée à Juda[109].

Nous pensons qu'il est correct d'attribuer l'insertion de 1 R 11,29-39 à un deutéronomiste[110] qui, ainsi, introduit pour l'émergence du royaume du nord le motif littéraire prophétie-accomplissement. La glose dodécatribale de 29bß est donc en tout cas postérieure aux premières étapes rédactionnelles deutéronomistes. La supposition que le récit dtr originel mentionnait dix tribus et non douze est étayée par le fait que le motif dodécatribal ne joue pas de rôle dans les strates littéraires anciennes de l'historiographie deutéronomiste[111].

L'ensemble de ces données porte donc à croire que les tribus sont demeurées, jusqu'à et y compris le début de la période deutéronomiste, une catégorie liée au

---

*Kings*; de Geus (1976) *Tribes*, 116; Jones (1984) *1 and 2 Kings*; Provan (1995) *1 and 2 Kings* (Benjamin).

107 C'est notamment la solution proposée par Dietrich (1972) *Prophetie*, 15-20 et Würthwein (1984) *Könige*, pour qui l'on a une couche de base (29-31. 33a. 34abα. 35. 37) relue d'un point de vue judéen par dtrP qui insère le tout. Un découpage légèrement différent (cependant le verset 32 est aussi secondaire) figure chez Provan (1988) *Hezekiah*, 100-105. McKenzie (1991) *Trouble*, 41-47 ne discerne que quelques gloses dans ce texte. Schenker (1996) «Jéroboam», propose quant à lui une solution différente encore en acceptant comme primitive l'histoire alternative de la LXX (12,24o) par rapport au TM de 11,29-36.

108 de Geus (1976) *Tribes*, 115-118 envisage une solution de ce type, mais attribue à mon avis à tort le motif des douze aux deutéronomistes.

109 Cf. n.106.

110 Au Dtr de Noth (1968) *Könige* ou au dtrP avec Dietrich / Würthwein (note 107).

111 Cf. n.71 p.272.

royaume du nord. Dans ce contexte, on parle plutôt de dix tribus[112], peut-être de neuf. Une histoire des tribus israélites avant l'établissement à l'époque de l'exil du système des douze tribus pourrait être faite plus en détail. Il n'y a pas lieu de le faire ici puisque d'autres avant nous et mieux que nous se sont déjà attelés à la tâche[113]. La seule correction importante à apporter dans ce débat concerne l'utilisation de Gn 49,3-7 qui ne peut pas servir de source historique pour les tribus de Ruben, Siméon et Lévi.

Après nous être interrogés sur l'histoire du mode de définition d'Israël comme un ensemble de tribus, il faut encore examiner la notion même de "tribu" et ce que ces entités ont pu représenter en termes d'identité ethnique.

112 En ce sens aussi voir 2 S 19,44.

113 Cf. notamment Knauf (1994) «Stämme Israels»; Levin (1995) «System», 175-177.

## 3.3. La tribalité comme mode de définition de l'identité d'Israël

La notion de tribu joue, nous l'avons vu[114], un rôle central dans la façon dont l'Ancien Testament présente la structure d'Israël. A première vue, ce mode d'organisation sociale peut être considéré comme généalogique puisque dans la Bible hébraïque la tribu שֵׁבֶט constitue le sommet d'une pyramide sociale basée sur les liens du sang[115]. En réalité cependant, les données textuelles bibliques montrent que la définition même de ce qu'est l'identité tribale n'est pas simple. La tribu recouvre dans l'Ancien Testament un concept très large qui n'est pas aussi strictement généalogique que ne l'est par exemple celui de clan[116]. Il est loin d'être certain que ce que la Bible hébraïque appelle שֵׁבֶט ait toujours été un concept ethnique défini par des liens de sang. Une tribu est certes le plus souvent vue comme une sorte de grand clan ou comme un groupe de clans[117], mais dans plusieurs cas, la nature originelle de la "tribu" est très probablement non ethnique. Ainsi Juda, Ephraïm, Benjamin et Nephtali sont d'abord des noms géographiques, Dan désigne une ville, Lévi un groupe professionnel avant d'être présentés comme des entités tribales ethniques[118]. Même dans le système tribal

---

114 Cf. p.19-20.

115 Cette pyramide comporte à son sommet les tribus subdivisées en מִשְׁפָּחָה "clans" et en בֵּית אָב "familles". Cette organisation apparaît clairement dans des textes comme celui de la désignation de Saül en 1 S 10,20 ss. (cf. aussi 1 S 9,21; Jos 7,16ss.; Jg 6,15) ou dans l'organisation des grandes généalogies bibliques (cf. Nb 1; 1 Ch 1-9 etc...).

116 Voir notamment de Vaux (1958) *Les institutions,* vol. 1, 17-25; de Geus (1976) *Tribes*, 133-159; Gottwald (1979) *Tribes*, 237-345; Lemche (1988) *Ancient Israel*, 88-100; Cazelles (1993) «Clans». 77-79.

117 Ainsi par exemple, Dan est une מִשְׁפָּחָה en Jg 18,11 et une שֵׁבֶט en Jg 18,1 et les deux en Jg 18,19.

118 Pour la question des désignations territoriales, on renverra à Knauf (1994) «Stämme Israels», 480-481 (qui ajoute encore Galaad) et Soggin (1993) *Introduction*, 169-170.
Pour Juda comme territoire, cf. l'expression הַר יְהוּדָה "montagne de Juda" (Jos 11,21; 20,7; 2 Ch 27,4) אֶרֶץ יְהוּדָה "pays de Juda" (Dt 34,2; 1 S 22,5; Am 7,12 etc...), etc... de Geus (1992) «Judah», 1034. Voir aussi moins catégorique Görg (1995) «Juda», 396.
Benjamin provient d'un terme géographique signifiant "habitants du Sud" utilisé probablement par les populations de la montagne d'Ephraïm, cf. Schunck (1963) *Benjamin*, 4ss.; *id.* (1992) «Benjamin», 671; Mulzer (1991) «Benjamin».
Ephraïm comporte la terminaison des lieux ַיִם, et אפר pourrait avoir le sens de "région" (cf. HAL; Herrmann (1992) «Ephraim»; ). L'expression הַר אֶפְרַיִם "montagne d'Ephraïm" indique également le caractère géographique de ce nom (cf. par exemple : Jos 17,15; Jg 7,24; 1 S 9,4; 1 R 12,25).

biblique, on voit coexister des aspects généalogiques et géographiques lorsque l'unité tribale ethnique (1 Ch 1-9) bénéficie d'un lot géographique en terre promise (Jos 13-21)[119].

On pourrait penser que ces variations entre les aspects généalogiques et territoriaux de la tribu dans l'Ancien Testament refléteraient une évolution historique. Ainsi la proximité géographique pourrait avoir généré à long terme le sentiment d'appartenir à une communauté "généalogique". Cette "évolution" de la conception tribale s'expliquerait, en outre, par la nature fluctuante de l'identité ethnique, laquelle est sujette, comme toute production humaine, au changement. Ces dernières remarques sont certes justes dans leur principe. Cependant vouloir attribuer à des raisons exclusivement diachroniques les différences d'expression de l'identité tribale c'est méconnaître les phénomènes synchroniques complexes liés à la définition de l'identité ethnique.

Il ne peut bien sûr pas être question de développer globalement ici les nombreux aspects du thème de l'identité dans l'Israël ancien. Ce vaste sujet a d'ailleurs été récemment abordé par plusieurs travaux[120]. Cependant dans le cadre d'une analyse des sentences tribales l'interrogation sur les mécanismes de définition de l'identité des groupes ethniques peut être éclairante.

On considère souvent que l'identité ethnique se construit autour de trois éléments principaux : d'une part, des caractéristiques généalogiques, d'autre part des éléments culturels (langue, religion, coutumes ...) et finalement des particularités héréditaires[121]. Il faut ajouter à cela le fait que le lieu d'installation du groupe joue parfois un rôle important dans la définition de l'identité d'un groupe.

Les études menées sur les groupes inuit par M. Schuster[122], reprises et analysées récemment par P.-Y. Brandt[123], montrent que l'identité d'un groupe ethnique se définit toujours à partir d'un ensemble de critères discriminants par rapport aux autres groupes. Le schéma ci-dessous illustre comment et à quels niveaux ces divers critères interviennent. Ces critères qui sont cumulatifs et non exclusifs

---

Nephtali comme territoire, cf. par exemple Jos 20,7; 1 R 4,15.
En ce qui concerne Dan le rapport entre la tribu du Sud et la ville du nord est sujet à discussion. Il n'est pas certain que le nom de Dan ait été attribué à la ville à cause du clan, cf. n.110 p.161.
Pour la question des lévites, cf. p.76-77.

119 Cf. p.20.

120 On renverra sur ce point à la thèse de Sparks (1996) *Ethnicity* et à l'approche défendue par Mullen (1993) *Narrative History*; *id.* (1997) *Ethnic Myths*. Kamp et Yoffe (1980) «Ethnicity» traitent quant à eux spécifiquement de la période du Bronze.

121 On renverra avec Sparks (1996) *Ethnicity*, 1-4.15-21 aux définitions et aux travaux de Barth (1969) «Introduction» (traduction française chez Poutignat et Streiff-Fenart (1995) *Théories*, 203-249); Riggs (éd.) (1985) *Ethnicity*; Thompson (1989) *Theories*.

122 Schuster (1986) «Inuk sein».

123 Brandt (1997) «Identité subjective», sp. 189-192.198-201.

peuvent intervenir simultanément pour définir l'identité d'une population donnée.

| | Nature des critères discriminants : | **Critères discriminants** | définition du groupe depuis : | Proximité du "noyau de l'identité" |
|---|---|---|---|---|
| 1 | critères objectifs | **territorialité, ressources** | l'extérieur du groupe | Niveau le moins profond |
| 2 | critères objectifs | **éléments culturels (langue, coutumes)** | l'intérieur et/ou l'extérieur du groupe | Niveau moyen |
| 3 | critères subjectifs | **éléments mythiques** | l'intérieur du groupe | Niveau le plus profond |

Le niveau le plus profond (3) est formé d'éléments de type mythique qui définissent l'origine du groupe et ses bases atemporelles. Pour les Inuit, le fait de se définir comme les seuls humains à cent pour cent joue ce rôle (les autres groupes sont tenus pour des hybrides humains-animaux). A ce niveau, seuls des critères subjectifs sont en jeu. Ce type de critère ne s'applique qu'à la conception que le groupe a de lui-même par rapport aux autres, au contraire de critères culturels qui peuvent servir de critères discriminants depuis l'intérieur et / ou depuis l'extérieur du groupe (niveau 2). Ainsi, la langue inuk permet à la fois aux Inuit de se reconnaître entre eux (ils se comprennent) et à ceux qui les rencontrent (notamment les Indiens) de reconnaître les Inuit comme tels. De manière un peu différente, le fait que les Inuit soient qualifiés de "mangeurs de viande crue" par les Indiens[124] est un critère culturel discriminant donné depuis l'extérieur du groupe alors que, de l'intérieur, les Inuit eux-mêmes ne le considèrent pas comme une des caractéristiques de leur identité[125]. C'est parce que les critères culturels - auxquels on pourrait ajouter les caractéristiques héréditaires - sont des éléments objectifs observables qu'ils peuvent servir à définir l'identité d'un groupe de l'intérieur et / ou de l'extérieur. Finalement, au niveau 1 le moins profond une désignation territoriale permet de distinguer à l'intérieur d'une ethnie un groupe particulier (ceux qui vivent à un endroit) sans constituer nécessairement un élément qui puisse être conçu comme un trait de son identité. Un changement de lieu ne changerait pas l'identité inuk. On constate ainsi qu'un critère observable très superficiel par rapport au noyau de l'identité du groupe peut cependant être tout à fait utile pour caractériser par exemple des sous-groupes. Ceci met en évidence le caractère fonctionnel de ce type de critère.

Il faut ajouter que les éléments constitutifs de cette grille peuvent fort bien s'interpénétrer. Des critères discriminants à un niveau plus ou moins superficiel peuvent avoir un ancrage plus ou moins profond. Un critère objectif et extérieur peut jouer un rôle subjectif central

124 Eskimo signigie "mangeur de viande crue" en langue indienne.

125 Comme le relève Brandt (1997) «Identité subjective», n.6, le critère culturel de la coutume alimentaire "n'oblige pas le peuple en question à s'identifier à cette coutume. Mais cela ne l'empêche cependant pas : la Kashrut est un identificateur externe (les Juifs ne mangent pas ...) qui sert aussi d'identificateur interne."

lorsqu'il est ancré dans un mythe. C'est ainsi, par exemple, que le critère territorial le plus souvent très éloigné du noyau de l'identité peut parfois être perçu comme essentiel à l'identité (niveau très profond 3), s'il est corrélativement associé à un motif mythique disant, par exemple que la terre a été donnée par une divinité. De même, la caractéristique généalogique qui a première vue peut être prise comme un critère observable (niveau 2) passe à un niveau d'identité profond (3) lorsqu'un ancêtre mythique[126] est postulé pour un vaste ensemble. Finalement, on peut rappeler que l'interaction entre critère de discrimination interne et externe d'un groupe par rapport à un autre a plus de chance d'être importante si au contraire des Inuit l'ethnie observée est en rapport étroit avec d'autres.

Si l'on revient à la question des tribus israélites, cette analyse du mode de définition de l'identité ethnique amène à plusieurs remarques. Tout d'abord, il s'agit d'être prudent face aux théories considérant que telle tribu est d'abord un territoire ou telle autre un groupe ethnique, puisque la nature des critères discriminants utilisés peut radicalement faire varier la description d'un groupe. De plus, cette grille de lecture peut être appliquée à l'identité tribale israélite à plus d'un titre. Le critère de la généalogie est observable donc objectif en ce qui concerne l'appartenance à la מִשְׁפָּחָה "clans" et surtout à la בֵּית אָב "famille" (niveau 2). Les gens peuvent décrire avec précision leurs liens de parenté réels à l'intérieur de ces groupes restreints afin de prouver qu'ils en sont membres. Cependant, le lien généalogique peut aussi avoir une importance à un niveau mythique et subjectif beaucoup plus profond. C'est notamment le cas lorsque le fait de se reconnaître de la descendance de l'ancêtre éponyme d'une vaste tribu permet au groupe et à ses membres de se réclamer d'un certain nombre de traits propres, de prérogatives liées à la figure éponyme. Dans ce cas, cependant le fait de se réclamer de tel ou tel ancêtre lointain ne s'appuie sur aucun fait directement observable[127].

D'autre part, la tribu israélite définie en termes territoriaux peut être purement fonctionnelle et simplement permettre de définir qui vient d'où - c'est probablement le cas en Juges 5,17-18 - mais on le sait la territorialité a aussi joué un rôle mythique central dans la conscience de l'identité israélite.

Ceci posé, il convient de s'interroger sur les fonctions de définition d'identité des divers passages de Gn 49, ce qui nous permettra de revenir sur la notion du genre littéraire de la sentence tribale.

### 3.3.1. Identité tribale en Gn 49 et genre littéraire

En Gn 49, les choses se présentent de manière très différente, que l'on considère la composition globale marquée par les grandes constructions rédactionnelles des versets 3-12.22-27 ou que l'on s'interroge sur les versets 13-21 que nous avons

---

126 Au contraire des liens de parentés proches de type clanique, la généalogie liée à un tel ancêtre n'est pas objectivement observable.

127 Il est possible que des clans sans aucun lien généalogique apparent se réclament du même éponyme.

interprétés comme une source autonome utilisée telle quelle par le rédacteur du chapitre.

## *La source versets 13-21*

Dans la source formée des versets 13-21, la "tribu" n'est guère comprise sur un mode généalogique. On y trouve des éléments de description territoriale (verset 13), des problématiques essentiellement géostratégiques (versets 16-19) et des caractéristiques liées à la production de revenu (versets 14-15.20.21). Ces éléments sont caractéristiques du niveau 1, le moins profond, un type de conception qui permet généralement de distinguer un groupe d'un point de vue extérieur à celui-ci. Cette remarque corrobore notre étude de détail qui a montré que le corpus des 6 petites tribus reflète le regard porté par un groupe plus ou moins extérieur (l'institution centrale du royaume du Nord) sur des groupes voisins, alliés voire vassaux.
Les métaphores animales, principalement celles des versets 14-15 et 21 pourraient cependant refléter des éléments de type totémique et mythique qui purent avoir une fonction de définition d'identité très profonde pour les deux groupes concernés. Cependant, l'usage qui en est fait en Gn 49 reprend tout au plus ces éléments pour les relire d'un point de vue extérieur au groupe. Ainsi, on peut penser - sans pourtant pouvoir le prouver - que le fait qu'Issakar soit décrit comme un onagre reposait originellement sur une façon dont le groupe se comprenait lui-même. Dans les versets 14-15 cependant ce motif est repris du point de vue du pouvoir central du royaume (un regard extérieur) pour parler des corvées qu'Issakar lui doit.
Ce corpus (versets 13-21) utilise, nous l'avons vu, exclusivement le genre littéraire classique de la sentence tribale[128]. Nous nous demandions alors si celui-ci devait être associé à un *Sitz im Leben* lié à l'auto-définition de l'identité des tribus ou à une présentation par un groupe voisin. En Gn 49, la deuxième solution est préférable[129]. Au travers de Gn 49,13-21, nous n'avons donc que peu de moyens de savoir ce que les groupes tribaux disaient d'eux-mêmes, car la voix du texte est monophonique et s'exprime d'un point de vue extérieur à ces groupes.

## *Le corpus global*

Dans les éléments rédactionnels de ce chapitre la question se pose très différemment. L'insistance sur les ancêtres éponymes (versets 3-12.22-26) donne à l'ensemble une couleur profondément mythique qui fait que ce texte peut être

---

128 Cf. nos remarques p.15 ss.

129 Cependant il ne faut pas en conclure à partir de critères exclusivement liés au genre que la première possibilité est forcément exclue.

lu comme mythe d'origine pour l'ensemble de la communauté israélite. En tant que tel ce chapitre définit plutôt d'une manière interne et profonde l'identité d'Israël que l'identité de telle ou telle tribu. Dans ce texte, le rédacteur réutilise (et transforme) la manière dont Israël définit sa "généalogie mythique". Il s'inscrit donc dans le cadre d'une définition de l'identité (niveau 3) qu'il connaît et que nous présentent des témoins antérieurs, notamment Gn 29-30.
Parallèlement le genre littéraire "sentence tribale" n'est utilisé que de manière épisodique par les passages rédactionnels concernant Juda (versets 8-9) et Joseph (verset 22). Or dans ces trois cas, ces *logia* s'expliquent bien comme compositions rédactionnelles. Le verset 8 cherche à souligner le statut de Juda en référence notamment au cycle de Joseph; le verset 9 reprend la métaphore léonine présente en Dt 33,20-22 pour l'appliquer à Juda; le verset 22 s'inspire également d'une métaphore tirée de Dt 33,17 tout en faisant allusion lui aussi au cycle de Joseph. Dans ces trois cas, on peut donc penser que le genre littéraire ne s'explique pas par l'existence de *logia* indépendants, mais par la volonté théologique de l'auteur qui "fabrique" ces sentences en s'inspirant d'un genre qu'il connaît par sa source (Gn 49,13-21) et par Dt 33.
Par les métaphores qu'il crée, le rédacteur dit certes quelque chose de l'identité de telle ou telle tribu - pour Juda on peut même penser qu'en parlant de lion il fabrique de l'intérieur un motif mythique qui aura plus tard passablement de succès - mais c'est essentiellement de la place de ces tribus à l'intérieur de l'unité panisraélite qu'il parle.
En créant de petites sentences tribales et en les insérant à l'intérieur des long passages sur Juda et Joseph, l'auteur de ces ensemble imite un genre qu'il connaît par sa source (versets 13-21). Ce faisant, il montre que ces entités (Juda, Joseph mais aussi Benjamin) sont des tribus d'Israël à part entière[130] et en profite pour les positionner favorablement - spécialement Juda - en leur attribuant des métaphores d'animaux puissants.

---

130 Il est intéressant de constater que les seules tribus à ne pas disposer de logion du genre "sentence tribale" sont les trois tribus maudites (versets 3-7) expulsées hors d'Israël.

## 3.4. GENÈSE 49 ET LES CORPUS DE TEXTES POÉTIQUES

Après ces considérations sur les fondements de l'identité collective et leur application en Genèse 49, un dernier aspect doit encore être envisagé de manière systématique. Il s'agit des rapports littéraires directs - c'est-à-dire des phrases ou des parties de phrases littéralement reprises - existant entre Genèse 49 et d'autres corpus poétiques de la Bible hébraïque.
Nous nous interrogerons premièrement sur les liens avec les autres corpus de sentences tribales. Pour des raisons thématiques ces liens paraissent à première vue naturels. Nous travaillerons ensuite sur les rapports entre les oracles de Balaam et les sentences tribales, un rapport lui aussi relativement logique puisque d'une certaine manière Balaam y définit lui aussi Israël.
Ces analyses devraient nous permettre de mieux comprendre pourquoi ces textes se renvoient les uns aux autres par des quasi-citations et la signification que prennent ces renvois dans le jeu rédactionnel.

### 3.4.1. GENÈSE 49 ET LES AUTRES CORPUS DE SENTENCES TRIBALES

#### *Genèse 49 et Juges 5*

Concernant Juges 5 nous avons déjà observé que le système tribal est très différent de celui que l'on trouve ailleurs. L'ordre des tribus et les thèmes associés à celles-ci ne rapprochent que très occasionnellement Juges 5 de Genèse 49[131]. En outre, on ne retrouve que peu de parenté de vocabulaire[132]. Dans les rares cas où apparaissent des similitudes, on peut tout au plus supposer que le rapport s'explique par des données traditionnelles. Une dépendance littéraire de Juges 5 et Genèse 49 est improbable.

---

131 L'inversion de la paire Zabulon - Issakar est la seule spécificité commune aux deux listes.

132 On trouve le parallèle מְחֹקֵק et שֵׁבֶט en Gn 49,10 et en Jg 5,14. Le terme מִשְׁפְּתָיִם "clôtures" apparaît dans les logions sur Issakar de Gn 49,14 et de Ruben en Juges 5,16. Le rivage des mers (חוֹף יַמִּים) se retrouve dans les passages sur Zabulon (Gn 49,13) et Asher (Jg 5,17) et les bateaux (אֳנִיּוֹת) dans ceux sur Zabulon (Gn 49,13) et Dan (Jg 5,17).

## *Gn 49 et Dt 33*

A la fin de ce travail, deux types d'observations peuvent être faites au sujet du rapport entre Dt 33 et Gn 49.
Premièrement, nous avons montré au cours de notre analyse littéraire que la sentence sur Joseph de Gn 49 dépendait de celle de Dt 33,13-17[133]. De plus, nous avons observé que l'imagerie léonine développée en Gn 49,9 présentait un parallélisme étroit avec celle présente dans les *logia* sur Gad et Dan de Dt 33,20 et 22 et avons conclu, là encore, à une dépendance de Gn 49 par rapport à Dt 33[134].
Deuxièmement, nous avons constaté que sous sa forme canonique Gn 49 constituait une relecture du système généalogique standard des fils de Jacob. Par contre, Dt 33, sous sa forme originelle, est sans aucun doute antérieur au système classique de douze tribus et reste, même dans sa version finale, relativement atypique.
Ces deux observations tendent donc à montrer que l'auteur de Gn 49 connaissait Dt 33 et n'a pas hésité à l'utiliser. Il le fait notamment dans le cadre de sa rédaction des sentences sur Juda et sur Joseph. Par contre, il renonce à s'en inspirer pour les trois tribus maudites puisqu'il développe, notamment à propos de Lévi, une théologie qui est en complète contradiction avec celle de Dt 33. Il n'utilise pas non plus Dt 33 pour les petites tribus dès le moment où il dispose à leur sujet d'une source indépendante qu'il reprend telle quelle[135].
On peut penser que l'auteur de Gn 49 connaît une forme de Dt 33 déjà intégrée au testament de Moïse et proche de sa forme canonique. Genèse 49 crée dès lors à dessein une version alternative des sentences tribales de Dt 33. Cette version va chercher à imposer un point de vue plus judéo-centrique que celui de Dt 33, très clairement nordiste. Gn 49 n'est cependant pas polémique à l'égard du nord joséphite. Par contre, il critique très vivement les lévites que porte aux nues la version finale de Dt 33. La section sur Lévi, issue en partie tout au moins d'un ajout tardif, y promeut la position des lévites dans le Temple de Jérusalem (situé entre Juda et Benjamin dans la logique géographique de Dt 33). C'est principalement cela que le rédacteur de Gn 49, en Judée au début de la période perse, n'accepte pas. Nous avons vu plus haut que l'existence d'une polémique contre les lévites est bien attestée durant cette période[136].

---

133 Cf. p.223 ss.

134 Cf. p.91 ss.

135 Nous n'avons pas repéré de liens de vocabulaire ou de thématique suffisants pour envisager une dépendance entre Gn 49,13-21 et Dt 33. Même la thématique de Zabulon maritime ne permet pas d'établir un lien littéraire direct.

136 Cf. nos développements p.74 ss. Je remercie ici Innocent Himbaza de l'Institut biblique de l'Université de Fribourg qui m'a permis de prendre connaissance d'un article qu'il prépare pour publication. Il y défend une interprétation assez analogue du rapport entre Gn 49 et Dt 33. Il y discerne une polémique opposant à l'époque exilique sadocites et lévites ébyatarides.

L'ordre habituellement défendu considérant Gn 49 comme plus ancien que Dt 33 doit donc être renversé[137].

## 3.4.2. La péricope de Balaam et les sentences tribales

De nombreux liens littéraires apparaissent entre les sentences tribales et les oracles de Balaam figurant en Nb 23 et 24. Après quelques remarques générales sur la péricope de Balaam, nous analyserons ses liens littéraires avec Gn 49 et Dt 33.

### *La péricope de Balaam*

Nb 22-24 a constitué un terrain-clé pour la mise en évidence des documents "Elohiste" et "Yahwiste". La majeure partie des chapitres 22-23 était généralement attribuée à E alors que le chapitre 24 ainsi que l'épisode de l'ânesse (Nb 22,22-35) étaient censés appartenir à J[138]. Quant aux oracles, ils étaient parfois considérés comme primitivement indépendants de la narration et datés de périodes plus anciennes encore[139]. Cependant les critères habituellement

---

137 La postériorité de Dt 33 si souvent postulée repose en fait à la fois sur la thèse nothienne d'un Gn 49 très ancien, sur des arguments linguistiques de datation infondés et sur le caractère plus "théologique" de Dt 33. Ce dernier critère d'évolution religieuse n'a évidemment aucun sens si l'on date Gn 49 d'une période tardive (cf. parmi beaucoup d'autres Freedman (1987) «Who Is Like Thee», 322).
Schmid (1998) *Erzväter*, 96-97 observe que les deux textes se répondent en formant respectivement les ensembles patriarcaux et mosaïques. Tout en datant ces deux textes de l'époque tardive, il ne tranche pas clairement sur leur datation relative.

138 Voir en particulier Eissfeldt (1922) *Hexateuch*; *id.* (1939) «Komposition»; Mowinckel (1930) «Ursprung»; Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; Schmidt (1979) «Bileamüberlieferung»; de Vaulx (1972) *Nombres*; Wellhausen (1899³) *Composition*, 109-112.347-352. Les variations par rapport à cette description schématique sont nombreuses (en particulier à cause des deux ambassades du ch.22). Voir en particulier le tour d'horizon de la recherche dans Gross (1974) *Bileam*, 19-64 et le tableau 420-427 et Lai (1993) *Jacob's Blessing*, 215-219.

139 Albright (1944) «Oracles» (se fonde sur des raisons philologiques et historiques pour dater les 4 oracles primitifs de l'époque prémonarchique, autour du 13ème s.); Coppens (1964) «Les oracles», (datation comme Albright sauf pour le 4ème oracle d'époque monarchique ancienne); Freedman (1980) «Early Israelite Poetry»; *id.* (1976) «Divine Names», 66-68; Vetter (1974) *Seherspruch* (sur la base des datations d'Albright étudie le genre "Seherspruch"); Largement (1964) «Les oracles» (lien avec la mantique mésopotamienne ancienne 2ème mill. av. J-C des oracles primitifs). Les arguments orthographiques et grammaticaux d'Albright ont été contestés de manière très détaillée par Timm (1989) *Moab*, 103-124 (reprenant et perfectionnant l'argumentation de von Gall (1900) «Zusammensetzung»). En effet, une partie importante des particularités linguistiques de oracles peuvent s'expliquer comme des aramaïsmes.
Cependant l'hypothèse la plus classique attribue les oracles 3 et 4 au début de la monarchie unie, réutilisés par J, les oracles 1 et 2 étant alors considérés comme le fruit d'un retravail E

utilisés pour différencier les deux documents étaient difficilement applicables à la péricope de Balaam[140]. De plus, la remise en question globale de la théorie documentaire a contribué à poser à nouveau avec acuité la question de l'interprétation de la péricope de Balaam. Bien que certains auteurs récents ne s'écartent guère de l'hypothèse documentaire[141], de nombreuses voix se sont élevées pour interpréter la péricope de Balaam de manière différente. Parmi les principales, on peut mentionner celles de P. J. Budd[142], M. Douglas[143], W. Gross[144], C. Levin[145], D.T. Olson[146], A. Rofé[147], H. Rouillard[148], H-C. Schmitt[149], J. Van Seters[150] et S. Timm[151] et autres[152].

---

(cf. entre autre Mowinckel (1930) «Ursprung»; Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; de Vaulx (1972) *Nombres*).

140 Voir déjà Pákozdy (1958) «Theologische Redaktionsarbeit» et Rudolph (1938) *Elohist*, 97-128 (rappelons que Rudolph conteste l'existence de E comme source indépendante. Pour la péricope de Balaam il voit : première histoire préJ avec les deux premiers poèmes; les poèmes 3 et 4 et l'épisode de l'ânesse seraient des pièces indépendantes du début de la monarchie; le tout réutilisé par J) et plus récemment les critiques de Gross (1974) *Bileam*, 64-147 et Rofé (1979) ספר. Pour résumé de ces problèmes Husser (1994) *Le songe*, 174-175.

141 Voir en particulier Scharbert (1992) *Numeri*; Greene (1992) *Balaam*, 16-68 (histoire littéraire très complexe avec J,E, JE et intervention P concurrentes); Hackett (1992) «Balaam»; Seebass (1994) «Einige vertrauenswürdige Nachrichten» *id.* (1995) «Zur literarischen Gestalt» (les 2 premier oracles reflètent la situation préétatique bien qu'ils n'aient été intégrés qu'au 9ème s. à la narration (E), par contre les oracles 3 et 4 reflètent les débuts de la monarchie et sont littérairement intégrés à l'époque de David); Zobel (1990) «Bileam» (24,15-17 est la sentence la plus ancienne qui est reprise par un conteur (= J) lequel crée le récit (y.c. le 3ème oracle), ensuite la narration E est écrite avant d'être liée à J). Delcor (1981) «Le texte biblique», 67 attribue la composition de l'ensemble à l'Elohiste car la mention biblique de Balaam ne peut être antérieure au texte de Deir Alla (8ème s.) lequel permet, selon lui, de dater le "Balaam historique".

142 (1984) *Numbers* reconstitue une couche de base "élohiste" prophétique relue par une couche "jahwiste" josianique.

143 (1993) *In the Wilderness*, 216-234 interprète l'ensemble de la péricope de Balaam comme une satire politique opposée au parti gouvernemental judéen exclusiviste à l'époque d'Esdras-Néhémie.

144 (1974) *Bileam* distingue dans la narration 4 strates rédactionnelles (E1 E2 E3 E4) indépendantes de J-E. Suivant Gross et Rofé, Blum (1990) *Studien*, 116-117 insiste sur l'indépendance de la péricope de Balaam vis-à-vis des documents du Pentateuque.

145 (1993) *Jahwist*, 381-388, attribue à son Yahwiste exilique une partie de la narration et du 3ème oracle alors que l'épisode de l'ânesse et les trois autres oracles lui sont postérieurs.

146 (1985) *Death*, 153-164, ne conteste pas la possibilité de l'existence de traditions anciennes en Nb 22-24, mais s'attache surtout à montrer comment l'ensemble s'intègre dans la structure du livre des Nombres.

147 (1979) ספר considère que le récit original de Balaam présente favorablement le devin. Ce récit a eu une histoire littéraire sous forme d'adjonctions diverses à un récit de base (Rofé rejette la distinction en sources J et E) mais il est en tout cas prédeutéronomique. L'épisode de l'ânesse, datant du 6-5ème siècle, constitue une insertion burlesque visant à se moquer du devin étranger, dans une optique théologique postdeutéronomique.

148 (1985) *La Péricope* propose une analyse littéraire extrêmement serrée du texte de la péricope qui conduit au résultat suivant : a. 22,2-21; 22,36-23,26 (légèrement prédeutéro-

Pour notre propos, il ne s'agit pas de trancher la question du devenir littéraire de l'ensemble du texte de Nb 22-24, lequel ne nous semble pas encore avoir reçu une interprétation parfaitement satisfaisante[153]. Par contre, il convient de s'interroger sur les quatre oracles de Balaam (Nb 23,7-10. 18-24; 24,3-9.14-19) où figurent des liens majeurs avec les sentences tribales (Gn 49 et Dt 33). On remarquera d'abord les liens étroits qui unissent ces oracles à leur contexte de prose. Le ou les auteurs du cycle ont donc fort bien pu à la fois être prosateurs et poètes[154]. Ce point constitue un élément important pour la datation tardive des oracles, laquelle est en outre appuyée par nombre d'observations de détail[155].

## *Les liens littéraires*

La principale particularité littéraire rapprochant l'ensemble des quatre oracles, Gn 49 et Dt 33 est la mise en parallèle récurrente de Jacob et Israël pour désigner

---

nomique); b. 22,22-35 (l'épisode de l'ânesse, produit de la réforme deutéronomique); c. 23,27-24,6 (réaction exilique contre b.); d. 24,7-19 (légèrement postexilique); e. 24,20-22 et 23-24 (Esdras et hellénistique). Cette excellente étude a reçu un écho très favorable dans la recherche francophone, ainsi Marx (1987) «A propos de Nombres XXIV 19b» et Husser (1994) *Le songe,* 172-180 en acceptent les résultats.

149 Schmitt (1994) «Der heidnische Mantiker», voit en Nb 22,22-35; 23,27-24,24 des insertions postexiliques au texte de base de Balaam. A ce stade secondaire, Balaam est présenté comme un devin étranger converti et devenant le porteur d'un message de type eschatologique.

150 (1994) *Life of Moses,* 413-428, attribue toute la péricope à son Yahwhiste historien exilique. Seule la narration de l'ânesse 22,22-35 et le quatrième oracle 24,14-24 sont plus tardifs.

151 (1989) *Moab,* 97-157 date à la fois les oracles (seuls 1 et 2 sont étudiés en détail) et la prose, du début de l'époque postexilique dans la mouvence deutéro-esaïenne.

152 Cf. encore Frankel (1996) «Deuteronomic Portrayal», qui considère que la composition de Nb 22-24 est composée tardivement à partir de deux tradition sur Balaam (une positive contenue dans les deux derniers oracles et l'autre négative surtout en Dt 23,4-6). Parmi les approches plus synchroniques signalons Dijkstra (1995) «Geography», qui date l'ensemble du processus d'élaboration du texte entre la deuxième partie du 10ème siècle et le milieu du 9ème. Insistant strictement sur l'unité de la péricope de Balaam et sa structuration cohérente, voir aussi Alter (1981) *Art,* 104-107; Lai (1993) *Jacob's Blessing,* 221-234; Barré (1997) «Portrait».

153 Chez Rouillard dont nous suivons en partie l'analyse littéraire, plusieurs points nous semblent discutables. En particulier l'antériorité de l'épisode de l'ânesse sur la narration du ch. 24 et les datations qui semblent trop hautes. A l'opposé, l'approche de Van Seters ne nous semble pas suffisamment tenir compte des divergences internes au texte (entre ch. 23 et 24 en particulier). Voir plus loin notre analyse des oracles de Balaam.

154 Le lien entre les oracles et la prose apparaissent clairement dans les travaux de Rouillard (1985) *La Péricope* (les sentences 1 et 2 sont liées à leur contexte narratif propre tout comme les sentences 3 et 4), Van Seters (1994) *Life of Moses,* 413-428 (la prose Yahwhiste postexilique comporte aussi les 3 premiers oracles); Timm (1989) *Moab,* 147-157 (date la prose et les sentences 1 et 2 de la même époque).

155 On renverra en particulier aux travaux de Timm (1989) *Moab,* 124-146.156-157 (traite principalement des 2 premiers oracles) et de Rouillard (1985) *La Péricope.*

tout Israël. On retrouve le phénomène en Gn 49,2.7; Dt 33,10.28 et dans chacun des 4 oracles (Nb 23,7.10.21.23; 24,5.17-19).
Contrairement à ce premier point, les autres rapports entre les sentences tribales et les oracles de Balaam, obligent à établir une distinction entre les deux premiers et les deux derniers oracles.

### *Genèse 49 et les troisième et quatrième oracles de Balaam (Nb 24,3-9. 14-19)*

L'image du lion figure dans le deuxième (Nb 23,24) et le troisième (Nb 24,9a) oracle de Balaam. Or, cette même image se retrouve à la fois en Gn 49,9 et Dt 33,20.22[156].
Le lien le plus direct apparaît avec Nb 24,9a qui constitue une citation à peine variante de Gn 49,9b[157]. La deuxième partie de 24,9 est d'ailleurs elle aussi une citation, cette fois inversée, de Gn 27,29[158]. Il est intéressant de constater que les divergences entre Gn 49,9b et Nb 24,9a peuvent être expliquées par la proximité littéraire avec l'autre sentence de Balaam comportant l'image du lion. En effet, en Nb 23,24 on retrouve à la fois le terme שׁכב "se coucher" qui remplace רבץ en Nb 24,9 et l'orthographe divergente אֲרִי (au lieu de אַרְיֵה) pour le lion. De plus, le lien littéraire entre les deux oracles est étayé par la correspondance quasi parfaite que l'on trouve entre 23,22 et 24,8a[159].
Les parallélismes entre ces deuxième et troisième oracles de Balaam étaient en général expliqués comme le signe d'une relecture libre de Nb 24,8-9 par Nb 23,22-24[160]. Plusieurs arguments poussent cependant à envisager une dépendance littéraire inverse. D'une part, le rappel de Nb 23,22 par 24,8a correspond bien au procédé littéraire de citation à peine modifiée utilisé dans le troisième oracle (cf. surtout 24,9), alors que lorsque 23,18-24 utilise un passage parallèle, il est

---

156 Dans le Pentateuque, seuls ces 5 versets mentionnent des lions.

157 Gn 49,9b : כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ׃
Nb 24,9a : כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ
«Il s'est accroupi, il s'est couché (רבץ Gn/ שׁכב Nb) comme un lion (orthographe divergente) et comme un lion qui le fera lever ?» La dépendance de Nb 24,9 par rapport à Gn 49,9 est généralement acceptée. Cf. parmi les plus récents Timm (1989) *Moab,* 144-145; Rouillard (1985) *La Péricope,* 381-382.

158 Pour l'interprétation de cette double citation en Nb 24,9 voir l'analyse de Marx (1987) «A propos de Nombres XXIV 19b» qui montre bien la volonté de renvoyer aux traditions patriarcales.
De plus, Gn 49,8 site lui aussi une partie de Gn 27,29.

159 Cf. *infra.*

160 Sur la base de l'attribution à J des oracles 3 et 4 et à E des deux autres. Cf. Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; de Vaulx (1972) *Nombres.* Voir aussi note précédente. Notons cependant que certains tenants d'une interprétation documentaire de Nb 22-24 considèrent que la dépendance de 23,18-24 par rapport à 24,3-9 n'est pas évidente (cf. récemment Seebass (1994) «Einige vertrauenswürdige Nachrichten», 583-585 pour qui les deux premiers oracles sont à la fois plus anciens que la narration E et J).

beaucoup plus allusif. D'autre part, les modifications de 24,9a par rapport à Gn 49,9 mentionnées plus haut s'expliquent fort bien si l'auteur du troisième oracle connaît et réutilise le deuxième. En effet, on observe que la modification du רבץ en שכב dans la citation de Gn 49,9 par Nb 24,9 permet de lire ce dernier verset comme la suite logique de 23,24. En 23,24 le lion ne se couche pas (לא יִשְׁכַּב) avant d'avoir mangé la proie puis en 24,9 il se couche (שָׁכַב) et on ne peut plus le faire se lever[161]. On peut ainsi supposer que l'auteur de 24,9 cherche à montrer que l'aboutissement de la succession des oracles conduit à l'annonce de la prédominance judéenne à laquelle fait allusion la citation de Gn 49,9.
On peut donc conclure que le Nb 24,8-9 connaît et cite le deuxième oracle de Balaam[162] ainsi que la sentence sur Juda de Gn 49.
Le quatrième oracle de Balaam fait également référence à Gn 49. Il faut tout d'abord remarquer que les deux versets introductifs de Nb 24,14 et Gn 49,1b semblent être conçus pour se répondre l'un à l'autre. En Nb 24,14 Balaam dit qu'il s'en va vers son peuple הוֹלֵךְ לְעַמִּי alors que Jacob rassemble le sien (c'est-à-dire ses fils) par l'ordre "rassemblez-vous" הֵאָסְפוּ. Puis Balaam avertit יעץ Balaq de "ce que fera ce peuple à ton peuple" alors qu'en Gn 49,1 Jacob annonce נגד à ses fils (c'est-à-dire à son peuple) "ce qui vous arrivera" קרא. Finalement dans les deux cas le verset se termine par l'expression באחרית הימים "à la fin des jours". Ainsi alors que Gn 49 prend position sur l'identité interne d'Israël (mouvement centripète) Nb 24,14.17-19 va définir cette identifié face à ses voisins Moabites et Edomites (mouvement centrifuge). On s'aperçoit donc que tout en reprenant le schéma de Gn 49,1, Nb 24,14 va introduire la problématique liée au contexte littéraire de la péricope de Balaam.
La symétrie des troisième et quatrième oracles de Balaam est soulignée par leur ouverture quasiment identique (24,3-4 // 24,15-16). De plus, la similitude se retrouve dans le corps des deux oracles, puisqu'alors que Nb 24,9a cite de manière très fidèle Gn 49,9b, le quatrième oracle (Nb 24,17) comporte, avec la présence du terme שֵׁבֶט "sceptre", une réminiscence de Gn 49,10a[163]. En outre, A. Marx a souligné le parallélisme des troisième et quatrième oracles en montrant comment Nb 24,18b-19 retravaille la bénédiction patriarcale de Gn 27,40, tout comme Nb 24,9b le fait avec celle de Gn 27,29b[164].

---

161 Rouillard (1985) *La Péricope,* 313 semble accepter cette possibilité lorsqu'elle écrit «*Nb* 24, 9a a substitué au verbe *rbṣ* de *Gen* 49, 9b le verbe *kr'* (ici il faut sans aucun doute lire *škb*) qui ne s'y trouvait pas, et qu'il n'a pu emprunter qu'à *Nb* 23, 24b». Cependant aux pages 381-382 elle voit également un emprunt à Jg 5,27. Cette dernière possibilité nous semble cependant plus difficilement acceptable.

162 A notre sens l'attribution par Van Seters (1994) *Life of Moses,* 424-427 de l'ensemble des trois premiers oracles de Balaam à la même main rédactionnelle ne tient pas assez compte des différences entre les 2 premiers et les deux derniers oracles.

163 Un point presque universellement accepté.

164 Voir Marx (1987) «A propos de Nombres XXIV 19b».

Le motif de l'étoile כּוֹכָב en Nombres 24,17 a souvent fait penser qu'un personnage de type royal était mentionné dans ce verset[165]. L'identification de ce roi est objet de débat. Les tenants d'une attribution du passage au Yahwiste du 10ème siècle ont souvent pensé que l'émergence de la royauté davidique a constitué l'arrière-fond historique de cette parole, dès lors ce texte est avant tout compris comme *vaticinium ex eventu*[166]. Cependant, cet oracle pourrait également s'expliquer dans le cadre d'attentes, voire d'espérances de type messianique beaucoup plus tardives[167]. La datation que nous avons proposée pour Gn 49,10 (dont dépend Nb 24,17) rend évidemment cette dernière interprétation plus vraisemblable. Dès lors, si c'est avec raison que l'on lit Nb 24,17 comme un passage messianique, on ne peut exclure que la présence de ce thème soit le signe que l'oracle de Shiloh était lu messianiquement déjà à l'époque de la rédaction de Nb 24.

Nous avons constaté qu'à la fois le troisième et le quatrième oracle de Balaam reprennent des thèmes présents dans la sentence de Jacob sur Juda (Gn 49,9-10). Les caractéristiques attribuées à Juda en Gn 49 (le lion et le sceptre) sont reprises pour symboliser l'ensemble de Jacob - Israël. Nous reviendrons en conclusion sur ces observations afin de mieux cerner la volonté théologique du rédacteur de ces versets et de chercher à connaître son ancrage historique.

---

165 Pour la symbolique royale de l'étoile, voir Seybold (1973) «Herrscherbild», 5-7. de Vaulx (1972) *Nombres* et Rouillard (1985) *La Péricope,* 421-423 rendent aussi compte du développement de cette symbolique dans le messianisme tardif.

166 Voir Becker (1977) *Messiaserwartung*, 27-32; Budd (1984) *Numbers*; Coppens (1964) «Les oracles», 71; Gressmann (1929) *Messias*, 223-224; Mowinckel (1956) *He that Cometh*, 12-13; Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; von Rad (1967) *Théologie,* vol. 2, 15; Seybold (1973) «Herrscherbild»; de Vaulx (1972) *Nombres.* Rappelons que pour nombre d'exégètes, une telle datation davidique n'exclut nullement la possibilité d'une interprétation messianique du texte.
Il va de soi que les auteurs datant l'oracle d'époque prédavidique (surtout Albright (1944) «Oracles») ne comprennent pas ce texte comme *vaticinium ex eventu.*

167 von Gall (1900) «Zusammensetzung», 37; Kaiser ($1984^5$) *Einleitung,* 95-96; Rouillard (1985) *La Péricope,* 418-448; Van Seters (1994) *Life of Moses,* 428.
L'interprétation messianique du dernier oracle de Balaam remonte déjà aux lectures traditionnelles juives et chrétiennes. (Cf. Vermes ($1973^2$) «Story», 165-166; Collins (1978) *Messianic*; Dorival (éd.) (1994) *Nombres,* 452; Greene (1992) *Balaam*). Ainsi le Testament de Lévi 18,3 identifie le prêtre nouveau à l'étoile de Nb 24. De même, le changement de nom de Bar Kozeba en Bar Kochba (fils de l'étoile) lors des événements de la deuxième révolte juive s'explique également de la sorte. Pour une lecture messianique du motif stellaire, par exemple Mt 2,2; Ap 22,16; Justin, *Dialogue* 106,4; Irénée, *hérésies* III,9,2.
Douglas (1993) *In the Wilderness*, 223-224 considère que 24,17 constitue une relecture pro-nordiste de Gn 49,10.

## *Deutéronome 33 et les deux premiers oracles de Balaam (Nb 23, 7-10. 18-24)*

Plusieurs liens littéraires unissent les deux premiers oracles de Balaam et les sentences tribales de Moïse. On mentionnera en particulier les deux métaphores animales qui figurent dans le deuxième oracle de Balaam et dont on trouve le parallèle en Dt 33.

La première est celle du buffle sauvage (רְאֵם) qui figure en Nb 23,22b. Ce terme rare[168] se retrouve dans la sentence sur Joseph de Dt 33,17 alors que son pendant de Gn 49,22 tout en utilisant probablement lui aussi une métaphore bovine n'utilise pas רְאֵם. Dt 33,17 n'est cependant pas littéralement cité, il ne s'agit que d'une allusion, que le thème de la sortie d'Égypte (présent en Dt 33) tend à renforcer. Le TM de Nb 23,22[169] peut être traduit de la manière suivante : «El les a fait sortir d'Égypte, il a la puissance[170] du buffle». Sous sa forme massorétique, la comparaison avec le buffle s'applique à Dieu et non au peuple comme en Dt 33,17. Cependant comme la distinction entre la force du Dieu et celle de son peuple est peu claire dans la vision du monde proche-orientale ancienne, l'enjeu de la discussion autour du sujet de ce demi-verset (Dieu ou Israël) est relativement mineur[171]. On peut d'ailleurs signaler qu'une ambiguïté similaire entre les attributs de Dieu et du peuple se retrouve en partie aussi en Dt 33,17.

Il faut ajouter que Nb 23,22 est repris presque sans changement en Nb 24,8a. Ce dernier ajoute en 8b une description guerrière qui, grâce au thème des flèches, peut être rapprochée de celle de Gn 49,23-24a (une partie de la sentence sur Joseph de Gn 49 qui n'a pas son parallèle en Dt 33). Bien que plusieurs exégètes considèrent que 23,22 a pu constituer un ajout tardif inséré maladroitement dans le deuxième oracle à partir de Nb 24,8[172], il semble aujourd'hui difficilement contestable que le verset 22 fasse partie intégrante de la structure de l'ensemble du second oracle[173]. Dès lors la chronologie relative de Nb 23,22 et 24,8 dépend du modèle adopté pour dater l'ensemble des deux oracles[174]. Les autres allusions à Dt 33 dans les deux premiers oracles (au contraire des deux derniers) apportent un indice en faveur de l'antériorité de Nb 23,22. D'autre part, la façon de citer

---

168 9 occurrences (Nb 23,22; 24,8; Dt 33,17; Ps 22,22; 29,6; 92,11; Es 34,7; Job 39,9.10). Pour la signification exacte de ce terme voir la discussion par Ashley (1993) *Numbers*; Müller (1993) «רְאֵם»; Rouillard (1985) *La Péricope*, 296-298 et HALAT.

169 אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרָיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ׃

170 Pour la difficile question de la signification de כְּתוֹעֲפֹת cf. Rouillard (1985) *La Péricope*, 292-300 et HALAT.

171 Voir Albright (1944) «Oracles», 215.224; Ashley (1993) *Numbers*; Gray (1903) *Numbers*; Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*. La proposition de Rouillard (1985) *La Péricope*, 299-300 qui comprend le לוֹ comme une référence au roi semble difficilement acceptable.

172 En particulier Mowinckel (1930) «Ursprung», 263-264; Rudolph (1938) *Elohist*, 113; BHS.

173 Voir Tosato (1979) «Literary Structure», 105 et les arguments de Rouillard (1985) *La Péricope*, 286 basés sur le parallélisme entre les versets 21b et 22.

174 Voir *supra* la discussion concernant les oracles 3 et 4.

littéralement correspond mieux à la méthode utilisée par l'auteur de 24,8-9 que par celui de Nb 23,18-24. Finalement la légère modification textuelle du suffixe 3pl. de 23,22a en 3sg. en 24,8aα peut fort bien s'expliquer par une volonté d'harmonisation avec les références au peuple (singulier) en 24,8b-9a[175].

La seconde métaphore animale figurant dans le deuxième oracle de Balaam, en Nb 23,24, est celle du lion. Nous avons vu plus haut que ce verset ne constitue probablement pas une relecture de 24,9. Il convient donc de s'interroger sur l'origine de cette mention de lion. Plusieurs exégètes défendant l'originalité de Nb 23,24 considèrent qu'il fait allusion à Gn 49,9 plutôt qu'à Dt 33,20[176]. Néanmoins la dépendance vis-à-vis de Dt 33 nous semble préférable pour plusieurs raisons.

D'une part les similitudes littéraires directes entre Nb 23,24 et Gn 49,9 ne sont guère plus nombreuses qu'avec Dt 33,20. On trouve certes le même terme לָבִיא pour désigner le lion, mais celui-ci se retrouve aussi en Dt 33,20; la racine טרף figure dans les trois textes, mais son contexte d'utilisation est plus proche entre Nb 23 et Dt 33 puisqu'au contraire de Gn 49, ces deux textes décrivent explicitement un festin de fauve (la forme conjuguée טָרַף "il déchiquette" de Dt 33,20 est synonyme de l'expression composée אכל טֶרֶף "manger la proie" de Nb 23,24). L'utilisation d'un deuxième terme pour lion (אֲרִי) dans le parallélisme interne de Nb 23,24a pourrait inviter au rapprochement avec Gn 49,9, si l'orthographe ne divergeait entre les deux textes (אֲרִי / אַרְיֵה) et que le choix de אֲרִי ne pouvait être simplement expliqué par son caractère courant en hébreu biblique[177]. La présence de la racine קום (au Qal en Nb 23,24 et Hif'il en Gn 49,9) ne paraît nullement significative.

D'autre part le parallélisme thématique entre Nb 23,24 et Dt 33,20 est très clair puisque dans les deux cas l'accent est mis sur le repas du lion. Par contre en Gn 49 l'image rappelle plutôt le thème de la chasse 49,9a ou du repos final 49,9b (surtout dans sa relecture en Nb 24,9).

---

175 Par contre Albright (1944) «Oracles», 215 explique le suffixe ם- en 23,22 comme une simple dittographie de scribe (ce que la BHS semble accepter), bien que la tradition textuelle appuie fortement la lecture ם-. En outre les autres corrections infligées au TM de 23,22 par Albright nous semblent par trop spéculatives.
En Nb 24,8aα, la variante de מוציאו en נָחָהוּ "il le guide" attestée par 𝔐 et LXX est plus difficile à expliquer. En effet, elle semble bien être primitive (le TM corrigeant pour utiliser la formule standard "faire sortir d'Egypte" avec Albright et de Vaulx (1972) *Nombres*). Pourtant il ne faudrait pas conclure de cela à l'antériorité de Nb 24,8 sur 23,22 car comme il le fait ailleurs (avec la métaphore du lion par exemple) le rédacteur de 24,8-9 n'hésite pas à modifier légèrement son texte source. Ici, il cherche probablement à montrer une progression dans les oracles de Balaam. Ainsi Dieu "fait sortir d'Egypte" (deuxième oracle) puis "il guide" dans le désert (troisième oracle). En outre, le verbe נחה se retrouve dans un contexte similaire en Ex 32,34.

176 Voir entre autres von Gall (1900) «Zusammensetzung», 31 et récemment Timm (1989) *Moab*, 145; Rouillard (1985) *La Péricope*, 312-316.

177 35 attestations dans l'AT contre 45 pour אַרְיֵה et 30 pour כְּפִיר (selon Lisowsky (1958) *Konkordanz*). Les autres synonymes pour lion sont nettement moins nombreux.

Finalement, le rapprochement de Nb 23,24 et de Dt 33,20 est encore appuyé par l'ensemble des deux premiers oracles de Balaam qui font fréquemment allusion aux bénédictions de Moïse.
La formule "habiter en solitaire" לְבָדָד שׁכן est assez rare[178] et se retrouve en Dt 33,28. Néanmoins le sens en Nb 23,9b est légèrement infléchi par rapport à Dt 33,28. La formule de 23,9bß וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב "il n'est pas compté parmi les nations" indique une volonté de distinction fondamentale d'Israël par rapport aux nations, alors qu'en Dt 33,28, בָדָד est seulement mis en parallèle avec une notion de בֶּטַח "sécurité" liée à la possession de la terre. Cependant, il peut être exagéré de tirer un parallèle trop proche entre 23,9bß et les revendications isolationnistes que l'on trouve dans les livres d'Esdras et de Néhémie[179], car on pourrait simplement comprendre ce texte comme la trace d'une volonté littéraire d'insister sur la spécificité d'Israël[180]. Quoi qu'il en soit, les liens littéraires entre Nb 23,9 et Dt 33,28 semblent confirmés par la mise en parallèle de Jacob et d'Israël mentionnés dans les deux cas.
On peut encore relever plusieurs autres éléments parfois considérés comme parallèles avec Dt 33. Cependant ces éléments ne constituent pas des allusions aussi claires que les précédentes. Le thème de la royauté de Yhwh sur son peuple, suggéré par le parallélisme de Nb 23,21b[181], se retrouve en Dt 33,2-5. Les יְשָׁרִים "justes" (=Israël) auxquelles Balaam semble vouloir s'identifier en 23,10b peuvent faire penser au יְשֻׁרוּן Yeshouroun de Dt 32 et 33[182]. En outre, les montagnes, rochers et collines de 23,7.9 pourraient rappeler Dt 33,15, ce qui peut aussi simplement s'expliquer par le contexte narratif des oracles[183].
Bien que les diverses allusions à Dt 33 dans les deux premiers oracles de Balaam ne soient pas toutes de même valeur, leur nombre permet de conclure que les

---

178 Dans un sens similaire (Israël habite solitaire) cf. Mi 7,14 Ps 4,9 Lm 1,1. En Jr 49,31 les arabes sont concernés et dans les autres occurrences le champ sémantique de בָדָד est différent.

179 Cf. Esd 6,21; 9,2 ainsi que Mal 2,11-12. Il faut aussi mentionner plusieurs passages deutéronomistes tardifs en particulier Ex 34,11-16; Dt 7,1-11. Timm (1989) *Moab*, 130-132 date donc sur cette base ce texte de l'époque postexilique. Rouillard (1985) *La Péricope*, 227-228 perçoit également cette tendance isolationniste en Nb 23,9 mais préfère le dater de l'époque de Josias.

180 Ainsi Zobel (1973) «בדד», 513 traite Dt 33,28 et Nb 23,9 de manière tout-à-fait parallèle.

181 Voir parmi les principaux Mowinckel (1930) «Ursprung», 267-268; Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; de Vaulx (1972) *Nombres*; Budd (1984) *Numbers*. Par contre Rouillard (1985) *La Péricope*, 286-290 voit dans 23,21bß une référence à un roi humain ce que conteste sans doute avec raison Timm (1989) *Moab*, 139-141.

182 Rouillard (1985) *La Péricope*, 240-241; de Vaulx (1972) *Nombres*.

183 En 23,7 Balaam vient des הַרְרֵי־קֶדֶם (montagnes de l'est) mais en Dt 33,15 le sens de la même expression est de toute évidence temporel. Cependant von Gall (1900) «Zusammensetzung», 18-19 lit "montagnes antiques" en 23,7. Cette lecture n'a pratiquement pas été suivie (cf. Noth (1966) *Das vierte Buch Mose*; Rouillard (1985) *La Péricope*, 212-213). L'allusion à Dt 33,15 en Nb 23,9 ne se base pas sur un parallélisme terme à terme (צוּר Nb / הַר Dt) il est pourtant retenu par de Vaulx (1972) *Nombres*, 260.276 qui propose de corriger le TM d'une façon harmonisante difficilement acceptable.

sentences tribales de Moïse en forment l'arrière-plan. Cette constatation offre un éclairage intéressant sur l'identité de Jacob / Israël défendue par ces deux oracles. En effet, les deux symboles tribaux tirés par Nb 23,22-24 de Dt 33 sont ceux de Joseph, la tribu principale de Dt 33, et de la tribu transjordanienne de Gad[184]. L'allusion à Gad s'explique fort bien dans la logique littéraire de la péricope de Balaam, puisque pour Barak l'Israël conflictuel avant d'être cisjordanien est transjordanien. Dès lors, on comprend aisément qu'un auteur pour qui l'identité fondamentale d'Israël serait exprimée sous une forme proche de Dt 33 ait utilisé à la fois le motif du buffle joséphite et du lion gadite pour exprimer littérairement la puissance d'Israël face au peuple transjordanien de Balak.

## *Bilan*

Il n'est guère étonnant que les deux premiers et les deux derniers oracles de Balaam renvoient aux sentences tribales. En effet, la narration de Nb 22-24, en mettant en scène un devin étranger bénissant l'Israël exodique, offre un terrain littéraire privilégié pour dire l'identité d'Israël, ce que font également à leur manière les bénédictions jacobiennes et mosaïques. En ne rendant pas compte de distinctions intraisraélites, les oracles de Balaam sont évidemment moins "précis" que les deux grands corpus de sentences tribales. Cet aspect est inhérent à la logique narrative même, puisque Balaam offre une définition d'Israël à partir d'un point de vue extérieur et général alors que Gn 49 et Dt 33 proposent des distinctions - les tribus - internes nécessairement plus nuancées.

Des observations exégétiques faites plus haut, il apparaît que les oracles reprennent et réutilisent pour leur propos les sentences tribales[185]. Pourtant les deux premiers oracles et les deux derniers le font de manière très différente.

Les deux premiers oracles de Balaam font plusieurs fois référence à des thèmes exprimés dans les sentences de Moïse. L'auteur de ces passages ne cite pas textuellement Dt 33 mais se contente d'allusions thématiques et de mots crochets. Les motifs tribaux qu'il réutilise sont ceux de Joseph (le buffle) et de Gad (le lion). Les allusions faites à ces tribus s'expliquent d'une part par le caractère dominant de la tribu de Joseph en Dt 33 et d'autre part par la localisation transjordanienne du récit de Balaam et Barak (et de la tribu de Gad). Ainsi les 2 premiers oracles de Balaam reflètent une conception d'un Israël centré au Nord, proche de celle véhiculée par Deutéronome 33.

Les deux derniers oracles de Balaam se réfèrent aux sentences de Jacob. Au contraire de l'auteur des deux premiers oracles, celui-ci n'hésite pas à citer presque mot pour mot, en particulier Gn 49,9 ainsi que Nb 23,22. Il connaît donc

---

184 Les autres tribus transjordaniennes ne peuvent être utilisées puisque Ruben n'exprime guère la puissance en Dt 33 et que Manassé n'est pas clairement différencié de Joseph.

185 La dépendance inverse (Gn 49 et Dt 33 reprenant Nb 23-24) paraît difficilement défendable. Tout comme est improbable l'existence de sources communes aux oracles et aux sentences.

à la fois les sentences de Jacob et l'oeuvre de l'auteur des deux premiers oracles de Balaam. Par les références qu'il fait à la sentence de Jacob sur Juda, cet auteur trahit une perspective judéocentrée[186]. 24,9 témoigne d'une volonté de montrer que le lion couché judéen constitue l'aboutissement du combat et du festin mené par le lion (gadite) de Nb 23,24 et du buffle joséphite de Nb 23,22; 24,8.

On retrouve entre les deux premiers et les deux derniers oracles de Balaam la même différence de point de vue qu'entre Dt 33 et Gn 49. On peut donc se demander s'il ne faudrait pas attribuer aux mêmes milieux producteurs, d'une part Dt 33 et les deux premiers oracles et d'autre part Gn 49 et les deux derniers. Les deux premiers oracles, tout comme le Dt 33 canonique, rendent compte d'un Israël centré autour du nord joséphite, alors que les deux derniers, tout comme Gn 49, déplacent la perspective et insistent sur l'importance du sud judéen. Cependant, dans les deux cas, le point de vue nordiste ou sudiste n'implique pas une polémique à l'égard de l'autre région. Ce type de perspective s'explique bien, nous l'avons vu, à l'époque perse où les deux centres de la religion de Yhwh (Jérusalem et Samarie) coexistent dans une relative harmonie[187].

---

186 Signalons que Douglas (1993) *In the Wilderness*, 223-224 considère au contraire que la référence à la bénédiction de Juda par les 3 et 4ème oracles de Balaam s'explique par une volonté d'attribuer à tout Israël ce que certains à l'époque postexilique revendiquaient pour Juda seulement. Bien qu'à partir de datations différentes, Schmidt (1979) «Bileamüberlieferung», 253 pense lui aussi que la citation de Gn 49,9 par Nb 24,9 peut s'expliquer par la volonté d'appliquer à tout Israël (sous David) une parole primitivement judéenne. Mais sur ce point nous suivons volontiers Marx (1987) «A propos de Nombres XXIV 19b», 104 qui retourne l'argument en écrivant «Mais on peut aussi se demander s'il n'y aurait pas plutôt là une discrète actualisation tendant à suggérer que le véritable Israël, c'est Juda».

187 Cf. *supra* n.241.

# 4. RÉSUMÉ DES RÉSULTATS ET CONCLUSION

Au terme de notre enquête, il s'agit de résumer les résultats principaux que nous avons obtenus. Quel était l'enjeu initial de notre recherche ? Notre point de départ, nous l'avions trouvé dans le malaise que nous ressentions face au consensus, à première vue très général, qui situait l'origine des sentences tribales de Jacob (Gn 49) à une époque ancienne - monarchique voire prémonarchique - et qui pensait donc pouvoir s'appuyer sur ce texte pour en tirer des informations sur le contexte historique de la naissance d'Israël ou sur les origines et l'histoire de ses tribus. Devant un consensus apparemment aussi solide, le gros de notre travail a consisté, par la force des choses, à vérifier si les arguments littéraires - lexicographiques, linguistiques, stylistiques ou relatifs au genre littéraire - qui ont été avancés ou sont présupposés en faveur de l'origine archaïque de cette composition poétique, pouvaient être validés ou non. Il s'est avéré que, l'un après l'autre, les appuis dont on croyait pouvoir disposer pour maintenir l'ancienneté de Gn 49 se sont écroulés. Des arguments, de plus en plus nombreux, sont venus s'ajouter pour plaider en faveur d'une datation tardive de notre texte. Toujours à nouveau, il est apparu que c'est la période perse qui offre le cadre le plus plausible non seulement pour la composition d'ensemble, mais aussi pour la plupart de ses parties constituantes. La thèse issue de ce cheminement - notre thèse principale - peut se résumer ainsi : Gn 49 appartient non pas aux origines de la tradition tribale mais, bien au contraire, à la phase finale de l'élaboration de la Genèse et du Pentateuque.

## *4.1. Genèse 49, un aboutissement de la Genèse*

Les sentences tribales de Jacob entretiennent des liens beaucoup plus étroits avec les récits de la Genèse que les exégètes historico-critiques ne l'ont longtemps supposés.

C'est ainsi que la sentence aboutissant à la malédiction de Ruben (versets 3-4.7) peut être lue, tout simplement, comme la suite logique du récit de l'inceste commis par Ruben avec Bilha (Gn 35,21-22a), concubine de son père, inceste dont Jacob prend connaissance apparemment sans réagir. Les malédictions frappant Siméon et Lévi (versets 5-7) forment la conclusion de la première version du récit du mariage avorté de Dina et de Sichem (Gn 34, 1-26* sans les versets 5, 7b, 13b et 23). Cette strate littéraire originelle porte un regard très

négatif sur le massacre commis par les deux frères. On s'attendrait donc à ce que le *pater familias* sanctionne Siméon et Lévi à la fin de Gn 34. Or, cette sanction ne se produit qu'en Gn 49.
La sentence sur Juda entretient quant à elle des liens multiples avec le récit de la vente de Joseph par ses frères (Gn 37). Le rappel de cet épisode par cette sentence tribale correspond à la stratégie rédactionnelle mise en place par la strate littéraire projudéenne du roman de Joseph. Cette strate secondaire ne remet pas radicalement en question la trame narrative du roman mais y introduit le motif de l'ascension de Juda au sein de la fratrie. Elle aboutit logiquement en Gn 49,8-12 à la validation, par Jacob, de cette prise de pouvoir de Juda. Ces cinq versets, sur un mode proche de Gn 27,27-29, font de Juda le quatrième patriarche.
La sentence sur Joseph (versets 22-26) présuppose le roman de Joseph, ainsi que Gn 48 puisqu'en réélaborant l'autre sentence sur Joseph, celle de Dt 33,13-17, elle offre un résumé du parcours de Joseph en Égypte. Finalement, la sentence sur Benjamin (verset 27) peut être lue comme un rappel de l'épisode de Gn 43,34 permettant de faire de lui un personnage plus actif et proche de Juda qu'il ne l'est dans le roman de Joseph.

### *4.2. Genèse 49 et son "réseau" textuel : l'oeuvre d'un auteur unique*

Cette analyse littéraire nous a conduit à défendre la thèse selon laquelle Gn 49 procède d'une stratégie littéraire originale et cohérente qui doit être attribuée à un auteur unique. Celui-ci connaît une première version des cycles de Jacob et de Joseph de la Genèse et il ne va pas hésiter à apporter à cette version compléments et corrections. Dans le cycle de Jacob, il insère les récits de Gn 34,1-26* et 35,21-22a afin de donner un contexte narratif aux malédictions des trois premiers fils de Jacob qu'il rédige. Le but de cette stratégie est clair : la déréliction des trois premiers fils de Jacob lui permet d'attribuer à Juda le privilège de l'aînesse. Cela nous montre en même temps que notre auteur connaît l'ordre "canonique" des fils de Jacob (Gn 29-30 et les textes "P") et que s'il veut le remettre en question, il ne peut le faire qu'indirectement.
La sentence très louangeuse consacrée à Juda trahit le point de vue judéocentrique du texte. Cette tendance favorable à Juda a été préparée elle aussi dans le contexte narratif qui précède Gn 49, puisque nous trouvons dans le roman de Joseph, une trame secondaire relatant l'ascension de Juda. Cette trame et son insertion dans le roman de Joseph est due à l'auteur même de Gn 49 (ajout minimum de cette strate Juda : Gn 37,25aß-27. 28aß; 43,3-12; 44,17-34; 46,28-47,6).
La sentence sur Joseph est elle aussi favorable au personnage. En rappelant les grandes lignes de l'histoire de Joseph, l'auteur de Gn 49 est parfaitement cohérent avec le traitement qu'il fait subir au roman. En effet, si la couche Juda

de Gn 37ss. est manifestement très projudéenne, elle ne remet pas en question pour autant l'image positive de Joseph qui émane du roman.

### *4.3. La datation de Gn 49 et son incidence sur l'histoire de la rédaction du Pentateuque*

Un faisceau d'indices concordants nous invite à dater le travail de cet auteur à une époque assez proche de la rédaction finale du Pentateuque.
- Gn 34* et 35,21-22a constituent des insertions tardives dans le cycle de Jacob.
- Les problématiques des intermariages et de la circoncision, très présentes en Gn 34, sont typiques de la période perse.
- La polémique visant les Lévites n'est pas sans rappeler les thèmes présents dans plusieurs textes postexiliques comme Ez 44; Nb 4,15-20; 16 ou Né 8,15-19.
- La terminologie utilisée par Gn 35,21-22a fait, à la suite de Mi 4, allusion à la Jérusalem restaurée.
- Le cycle de Joseph, qui à notre avis constitue déjà une adjonction secondaire à l'intérieur de l'histoire sacerdotale des patriarches, est après coup encore corrigé par notre auteur.
- Les thèmes typiques de la prophétie postexilique de salut que sont l'ère de paix et le rapport harmonieux avec les nations se retrouvent dans la sentence sur Juda.
- Les épithètes divines qui apparaissent dans la sentence sur Joseph aux versets 24 et 25 ne sont le plus souvent attestées que dans des textes tardifs. En outre, ce passage présuppose dans sa mention de Shadday l'usage que fait "P" de cette épithète.
- Le lien particulier que paraît établir la sentence sur Benjamin avec celle sur Juda rappelle le rapport privilégié qu'établissent les Chroniques et Esdras-Néhémie entre Juda et Benjamin.
- Le cadre rédactionnel (versets 1b-2.28a-bα) provenant de la même main est inséré après coup à l'intérieur de la trame narrative sacerdotale qui, sans lui, reste parfaitement cohérente.
- Nous pouvons encore ajouter en faveur d'une datation tardive les multiples textes que Gn 49 présuppose : l'ensemble considère l'ordre des fils de Jacob présents dans la Genèse comme intangible, la malédiction frappant les trois tribus connaît Dt 27, la sentence sur Juda fait référence à Gn 27,27-29 et utilise la métaphore léonine des sentences sur Dan et Gad de Dt 33 pour l'attribuer à Juda. Quant à la sentence sur Joseph, elle utilise Dt 33,13-17 comme source.

On peut donc penser que l'auteur de Gn 34*; 35,21-22; 37,25aß-27. 28aß; 43,3-12; 44,17-34; 46,28-47,6 et 49,1b-28bα connaît un Pentateuque proche de sa forme finale.

L'ensemble de ces indices nous amène à proposer une première modification du modèle de rédaction de la Genèse de E. Blum que nous avions pris comme

hypothèse de départ[1]. La strate judéenne du cycle de Jacob qui, selon Blum, comporte Gn 34*, 35,21-22, 38 et 49 ne doit pas être datée de l'époque de Josias mais nettement plus tard, car cette strate est postérieure à la première composition sacerdotale (KP) de l'ensemble de la Genèse. En outre, nous pensons que la couche de relecture que nous avons identifiée dans le cycle de Joseph doit être attribuée elle aussi à cette strate judéenne. Le récit de Gn 38 en fait-il également partie ? La question reste ouverte.
Il faut encore ajouter que si Gn 49 connaît et utilise Dt 33, ces deux ensembles sont présupposés par les oracles de Balaam (Nb 23-24). Ses troisième et quatrième oracles utilisent Gn 49, alors que ses deux premiers se basent sur ceux de Dt 33.

### *4.4. Genèse 49,13-21, une source émanant du royaume du Nord*

La seule section de Gn 49,1b-28bα qui ne puisse s'expliquer dans le cadre de cette rédaction judéenne visant à clore les cycles de Jacob et de Joseph est formée des versets 13-21. Ces sentences consacrées à six petites tribus du nord ne contiennent aucune référence aux récits de la Genèse et l'ordre dans lequel elles sont énumérées s'écarte de l'ordre "canonique" des fils de Jacob de Gn 29-30. Sur ce point, on doit considérer que notre auteur disposait d'une liste indépendante et cohérente qu'il a utilisée comme source sans y apporter de modifications. Les indices que nous avons repérés dans ces versets laissent penser que cette source émane de la cour du royaume du Nord durant une période faste, probablement sous les Omrides. Il pourrait s'agir d'une liste de groupes périphériques liés au royaume du Nord. Une autre question serait de savoir si cette liste a été composée à partir de sentences précédemment autonomes. Cela n'est pas exclu, mais en entrant dans la collection des versets 13-21, ces sentences ont dû subir une réélaboration conséquente.

### *4.5. Genèse 49, son contexte historique et son milieu porteur*

Notre prochaine étape a été de nous interroger sur le contexte historique et le milieu qui, à l'époque postexilique, a pu produire Genèse 49 ainsi que la strate rédactionnelle judéenne qui l'accompagne dans l'histoire de Jacob et le roman de Joseph. Le cercle auquel se rattache l'auteur de cette entreprise est de toute évidence judéen et content de l'être. On ne trouve cependant pas trace de polémique à l'égard du Nord joséphite. Joseph dans ce milieu est manifestement reconnu comme un second pôle important. Cette bipolarité Sud - Nord et le regard assez favorable porté sur ce dernier est typique de ce que l'on connaît à l'époque perse notamment par les papyri d'Éléphantine, mais également par des textes bibliques aussi divers que Za 10; Ez 37 ou 1 Ch 5,1-2. L'édition finale du

1 Cf. Introduction p.12-13 ss.

Pentateuque que l'on peut comprendre comme un compromis entre des milieux juifs et samariens montre qu'à l'intérieur du judaïsme postexilique, une telle tendance ouverte au Nord joue un rôle important.
La polémique est par contre très vive à l'égard de Ruben, Siméon et Lévi. Dans les deux premiers cas, cette virulente attaque s'explique probablement par la volonté de Juda d'éviter de voir dans sa zone d'influence des entités trop autonomes. Quant aux Lévites, ils sont critiqués dans un contexte où intervient le thème des mariages mixtes. Il est difficile d'être très précis sur les circonstances qui auraient pu donner lieu à cette polémique. On peut cependant penser qu'elle émane de milieux proches de la hiérarchie sacerdotale du Temple (cf. Ez 44,10-16) et favorables à une attitude souple et intégrative vis-à-vis du "peuple du pays". Rappelons à ce propos qu'Esd 9-10 et Né 13, tout en préconisant une discrimination radicale, témoignent du fait que la majorité des élites de la Jérusalem postexilique n'en avait cure.
Genèse 49 émane donc d'un milieu qui, durant l'époque perse, tint longtemps le pouvoir à Jérusalem. Ce cercle entretint des rapports relativement harmonieux avec Samarie et le Nord du pays. Il profita d'une période de paix et ne fut guère enclin à la crispation identitaire typique de certains groupes religieux durs. Les sentences tribales de Jacob reflètent donc le discours de personnes vivant dans une relative tranquillité. A l'écart des crises, ce type de milieu, qui pourtant n'est guère enclin à produire de grands textes idéologiques, nous présente en Gn 49 sa propre vision de ce qu'est ou devrait être Israël.

### *4.6. Les tribus d'Israël*

Le motif d'un Israël formé d'un ensemble de douze tribus joue un rôle important surtout à partir de l'exil. Des systèmes tribaux antérieurs (époque monarchique) ont certes existé. Ils ne comportaient pourtant pas encore le chiffre de douze tribus comme en témoigne notamment Jg 5,14-18, Dt 33,6-25* et 1 R 11,30-32. Il faut d'ailleurs relever que d'un point de vue ethnique, la notion même de "tribu" peut être définie de manière très différente selon le point de vue de celui qui parle et des critères discriminants qu'il utilise.
L'analyse des "systèmes tribaux" attestés dans la Bible hébraïque montre que le passage le plus ancien à avoir intégré un système à douze tribus est le récit de naissance des fils de Jacob (Gn 29,31-30,24.35,16-20). Toutes les autres occurrences du système des douze tribus dépendent de ce récit. De plus, comme elles apparaissent soit dans des passages sacerdotaux (entre Gn et Nb), soit dans des textes comme Jos 13-19, les Chroniques ou Ezéchiel, elles ne peuvent guère être antérieures à l'exil. Dater Gn 29,31-30,24 permet donc de situer la première attestation du concept d'un Israël formé de 12 tribus. Or, nous avons constaté que ce passage est relativement mal ancré à l'intérieur du cycle de Jacob. Contrairement à ce que pense Blum, il ne doit pas faire partie de la *Kompositionsschicht* du cycle de Jacob mais présuppose le lien avec le cycle

d'Abraham. Ce texte fait donc partie au plus tôt de la première *Vätergeschichte*, et ne peut donc pas remonter beaucoup avant l'exil. Ainsi le système des douze tribus si bien attesté à l'époque exilique, puis postexilique, n'émerge probablement guère avant.

### *4.7. Bilan*

Par ce travail, nous espérons avoir remis en question les utilisations abusives de Genèse 49 pour reconstituer l'histoire ancienne des tribus d'Israël. Les versets qui sont de la plume de l'auteur principal (versets 1b-12 et 22-28bα) nous renseignent essentiellement sur la période perse durant laquelle il a oeuvré. La source qu'il a utilisée (versets 13-21) nous informe par contre sur la situation des six petites tribus à l'époque du royaume du Nord.

Les conséquences de cette recherche sur la connaissance du processus global de rédaction du Pentateuque demandent encore à être prises en compte et précisées dans le cadre de la mise en place des nouveaux modèles explicatifs aujourd'hui en voie d'élaboration.

# À PROPOS DE LA THÈSE DE RAYMOND DE HOOP

Alors que j'étais en train de terminer la préparation de ce volume, Raymond de Hoop, un élève de Johannes C. de Moor, a publié sa thèse de doctorat consacrée au même sujet[1].

J'ai décidé de ne pas retoucher mon propre texte, d'une part parce qu'il était déjà prêt à publication et d'autre part parce qu'il m'a semblé intéressant pour le lecteur de pouvoir comparer nos deux analyses, élaborées de manière complètement indépendante.

Il m'a cependant paru utile de rédiger cette annexe afin de présenter brièvement l'approche de de Hoop et de tenter de comprendre pourquoi sur des bases méthodologiques assez proches, nos conclusions sont aussi radicalement divergentes. Pour ma part, je cherche à montrer que Genèse 49 date du huitième siècle pour ses vers les plus anciens (v. 13-21) et de la période perse pour le reste, alors que de Hoop fait remonter les versets 22-26 au récent Bronze et le reste de Genèse 49 au dixième siècle.

Le travail de de Hoop est impressionnant tant quant à son volume (600 pages) que par la qualité de sa documentation. J'ai notamment trouvé remarquable le bel état de la question sur l'origine des sentences tribales[2] ou celui sur le roman de Joseph[3] en dépit du fait que les conclusions qu'en tire l'auteur ne me paraissent pas adéquates.

## LA TRADUCTION

Comme c'est le cas dans ma thèse, de Hoop a dû prendre position sur les nombreuses difficultés liées à la traduction de Genèse 49. Nos conclusions sont souvent assez proches. Il n'est pas impossible que son analyse m'aurait amené ça et là nuancer les miennes. Sur les questions majeures, je maintiens cependant mon analyse.

Mentionnons qu'à propos de עָלָה au verset 4, de Hoop préfère certes la solution de Dahood plutôt que celle de Gevirtz, mais arrive à une solution très proche de

[1] de Hoop (1999) *Genesis 49.*

[2] P. 26-79.

[3] P. 366-425.

celle que je retiens[4]. A propos de מְכֵרֹתֵיהֶם au verset 5, il suit également Dahood pour traduire "couteau" d'une racine sémitique *krt*. D'un point de vue linguistique, l'emprunt du grec μάχαιρα est cependant préférable, ce que de Hoop ne peut bien évidemment admettre vu sa datation du texte. Signalons cependant que contrairement à ses affirmations, plusieurs exégètes ont récemment adopté cette solution[5].

Sur la fameuse question du שִׁילֹה du verset 10, de Hoop suit Moran et comprend שַׁי לֹה "son tribut"[6]. Les arguments supplémentaires invoqués ne paraissent pas suffisants pour réviser ma position[7]. En effet, l'apport essentiel de de Hoop consiste à montrer que שַׁי tout comme מִנְחָה relèvent du champ sémantique du versement de tribut à un roi ou à une divinité. Des parallèles, spécialement avec le Psaume 72, sont invoqués pour conclure que Genèse 49,8-12 relève de la thématique royale[8]. Il faut cependant relativiser l'importance de ce parallélisme tant il est vrai que ce n'est pas שַׁי (déjà une correction en Gn 49) qui est utilisé par ce Psaume et que le thème du tribut n'a rien de surprenant dans un Psaume royal. La proposition de de Hoop suppose en outre que le verset 10b se situe sur le même plan temporel que 8-10a, ce qui l'oblige à rattacher עד (vocalisé עֹד) à 10aß pour éviter le "jusqu'à ce que (vienne...)" du TM[9]. L'interprétation de de Hoop suppose certes un texte consonantique identique au TM, mais s'écarte cependant tant de son découpage des mots, de sa ponctuation que de ceux supposés par les versions.

Quant au verset 21a, de Hoop préfère suivre Gevirtz et lire "brebis féconde" plutôt que l'interprétation classique "biche laissée libre"[10]. Bien que la correction du TM soit assez légère, elle demeure arbitraire, tant il est vrai que le parallélisme synonymique שלח - נתן ne peut être retenu en Gn 49,21[11].

Au verset 22, de Hoop s'éloigne de ma proposition en lisant בְּנָוֹת "pâturage" au lieu du massorétique בָּנוֹת "les filles (de vaches)", alors que sa traduction פרת par vache et sa lecture שור "taureau" nous rapprochaient.

---

4 Comparer de Hoop (1999) *Genesis 49*, 90 avec mes notes 42 et 43, p.48.

5 De Hoop (1999) *Genesis 49*, 105-109 et contre la dérivation du grec p.107-108, sp n. 154. A propos de cette solution chez les exégètes récents, cf. ma note 72, p. 55.

6 P. 123-139.

7 P. 105.

8 La thématique spécifiquement royale est précisément absente de Genèse 49,10 qui vise plutôt à exprimer l'autorité de Juda sous toutes ses formes (cf. pages 96-97).

9 Cf. p.141. Il traduit "The sceptre shall not depart from Juda nor the ruler's staff ever (עֹד) from between his feet, For certain (כִּי), let tribute come to him ..." (114).

10 De Hoop (1999) *Genesis 49*, 173-178.

11 Voir mes pages 173-175 sp. 175.

## *Le temps des verbes*

De Hoop insiste beaucoup sur la façon de rendre le temps des verbes. Nous sommes en grande partie en accord. Seuls deux points nous séparent. D'une part, j'ai préféré rendre les *yiqtol* des versets 10. 13. 16. 19. 20. 27 par des présents alors que de Hoop choisit le futur[12]. D'autre part, j'ai considéré que les *wayyiqtol* des versets 23-24 devaient être compris comme narratif au passé simple, car ils décrivent une action ponctuelle dans le passé[13].

## STRUCTURE POÉTIQUE

L'ancrage de l'auteur dans l'école de Kampen explique son analyse de la structure poétique du passage. Cette approche basée sur des critères formels ne s'écarte que rarement tant du découpage en versets que du système d'accentuation massorétique. On signalera en outre qu'on aurait tort de considérer que ce type d'analyse est totalement "objective". Ainsi des choix exégétiques "subjectifs" sont opérés, lorsque les *Strophes* sont réparties en *Canticles*, en *Sub-canto* et en *Canto*. Il en va de même des parallélismes retenus[14]. Ceux-ci sont manifestes, comme lorsque Jacob et Israël apparaissent aux versets 2 (I.A.i), 7 (I.A.ii) et 24 (II.B.ii), ou alors plus discutables comme le parallélisme grammatical entre יָגֻד (19b) et יִתֵּן (20b) et celui entre רבץ "se coucher" (9b) et שׁכן "s'installer" (13a). Pourquoi alors ne pas retenir, par exemple, le rapport dominant-dominé entre le berger du verset 24 et le mouton de 21b. On relèvera finalement que lorsque de Hoop s'écarte du découpage massorétique, il se repose, ici encore, sur des décisions exégétiques "subjectives". Ainsi par exemple, le rattachement de 23a à la strophe II.B.ii.1 dépend d'une correction textuelle dont on peut douter du bien-fondé[15].

Il n'en demeure pas moins que certaines conclusions tirées de cette analyse de structure sont intéressantes[16]. La mise en évidence d'une structure réfléchie de Genèse 49 rend difficile de considérer ce passage comme une collection de sentences autonomes. Nous sommes en grande partie en accord sur ce dernier point.

De Hoop observe en outre la très forte cohérence des versets 13-21[17]. La spécificité liée à ce sous-ensemble est loin d'appuyer la macrostructure

---

12 Pour la justification de ce choix, cf. note 69, page 23.

13 P. 197-198.

14 P. 235-238.

15 Cf. p. 191 et 218. Le sujet du verbe וימררהו serait le singulier שׁור (taureau) du verset 22b au lieu des archers au pluriel du verset 23. En outre le וישׂטמהו ouvrant 23b doit être lu comme un *weyiqtol* au lieu du *wayyiqtol* massorétique.

16 P. 238-241.

17 P. 240 (I.B.ii - II.B.i)

proposée[18]. En outre, elle vient contredire sa propre opinion selon laquelle 1-21 seraient d'une même main et tend au contraire à appuyer l'idée selon laquelle les versets 13-21 forment une unité indépendante, laquelle s'expliquerait fort bien par l'existence d'une source antérieure.
Par contre, partant de sa propre analyse, de Hoop a tort de considérer que 22-26 est mal ancré dans l'ensemble et de le tenir pour une source antérieure[19]. En effet, les parallélismes qu'il observe entre les versets sur Joseph (*Canticle* II.B.ii) et ceux sur Ruben, Siméon, Lévi (*Sub-canto* I.A), Juda (*Canticle* I.B.i) et Benjamin (*Canticle* II.B.iii) sont nombreux[20]. Seuls les parallèles avec le *Sub-canto* II.A (c'est-à-dire avec 16-21) peuvent paraître ténus. Il est donc préférable d'admettre que ce ne sont pas les versets 22-26 qui sont mal ancré en Genèse 49, mais les versets 13-21.

## LA SENTENCE TRIBALE EST-ELLE UN GENRE LITTÉRAIRE ?

Le chapitre 3 de l'ouvrage de de Hoop s'intéresse à la question du genre littéraire de Genèse 49[21]. Il considère que l'on ne trouve pas le genre "sentence tribale" autonome en Genèse 49. Accepter cet aspect de sa démonstration n'impliquerait certes pas une correction fondamentale de mon approche, tant il est vrai que la cohérence tant de la source des versets 13-21 que des passages rédactionnels ont été souvent soulignés. Cependant contester aussi radicalement l'existence de ce genre littéraire n'est pas acceptable.
De Hoop analyse les sentences tribales de la littérature arabe ainsi que des textes parallèles proche-orientaux anciens pour montrer qu'ils ne correspondent pas à ce que nous trouvons en Genèse 49. De Hoop considère notamment que le caractère polémique des sentences arabes est une partie essentielle du genre. Il ajoute que la préoccupation de telles sentences porte sur le présent des tribus et non sur leur futur. Ces conclusions ne sont pas déterminantes, pour plusieurs raisons. D'une part, comme j'ai cherché à le montrer dans les pages sur la question du genre littéraire sentence tribale[22], un genre littéraire se définit à partir de critères formels[23] (en l'occurrence : dit bref de style poétique, mention du nom du groupe tribal, métaphore animale, jeu de mots, géographie). Ces critères

---

18 228-232. D'une part 13-15 est rattaché au premier grand *Canto* alors que 16-21 l'est au second. D'autre part, 21 est rattaché au *Sub-canto* II B (celui dont Joseph est la figure majeure) alors que II A serait formé de 16-20.

19 «On the other hand, although many parallels occurs, the Joseph-saying is a kind of *Fremdkörper* within the Blessing, since its parallels with other parts of canto II are rather weak, whereas other parallels are partly based on words with other meanings» (p. 241).

20 P. 237-238.

21 P. 248-315

22 P. 15-19. 284-286.

23 P. 15-16.

permettent de regrouper sous le genre "sentences tribales" de nombreux versets bibliques en Deutéronome 33 (sp. v. 17.18-19.20.22)[24], Juges 5 (16-18), Genèse 16,12 et finalement Genèse 49 (sp. v. 8.9.13-17.19-22.27). En outre, l'auteur d'un texte d'un genre particulier peut fort bien utiliser un autre genre littéraire dans une partie de son texte. Ainsi, en Gn 16 la sentence tribale figurant au verset 12 est intégrée dans la saga des versets 1-16 et incluse dans l'oracle de naissance des versets 11-12. Découvrir des sentences tribales en Genèse 49 n'exclut pas que ce texte soit une composition unifiée et cohérente. Comme un auteur pourrait intégrer dans son récit un hymne de sa main ou en choisir un existant par ailleurs, une sentence tribale peut tout aussi bien être le fruit du travail rédactionnel que d'une tradition préexistante[25]. Selon mon approche, les sentences tribales des versets 8.9, 22 et 27 sont de la main même de l'auteur de 3-12.22-27.

S'il est vrai que fondamentalement le genre littéraire est associé à un *Sitz im Leben,* il est important de relever le fait que nous ne disposons que rarement d'un "genre littéraire" à l'état brut (surtout pour des genres brefs). Il est presque toujours utilisé et transformé par l'auteur du texte auquel nous avons accès. Ainsi on ne peut pas nier aux sentences tribales "positives" sumériennes ou arabes leur appartenance à ce genre parce qu'elles apparaissent dans des hymnes[26]. De même les sentences tribales fortement péjoratives que l'on trouve dans la satire arabe qu'analyse de Hoop[27] ne permettent pas de conclure que la "sentence tribale" est par essence péjorative, puisque le contexte narratif satirique dans lequel elles sont utilisées l'impose.

Finalement, lorsque de Hoop affirme que la sentence tribale concerne le présent et non le futur[28], il a probablement raison. Cependant en Genèse 49, le futur tribal s'explique par le contexte littéraire qui est celui de la narration de la fin des jours de Jacob, et non pas par la sentence elle-même. Comme indiqué plus haut, il est d'ailleurs préférable de rendre les *yiqtol* par des présents plutôt que par des futurs. Les sentences tribales contenues en Genèse 49 concernent sans aucun doute le présent de l'auteur du texte, bien qu'il les mette sur les lèvres du vieux patriarche.

A propos du genre de Genèse 49, de Hoop préfère parler de "testament", ce qui au regard de la composition globale est sans doute admissible. Par contre, ce qui l'est moins, ce sont les quatre pages extrêmement partielles et partiales[29] censées montrer que les testaments pseudépigraphes de la littérature proche-orientale ancienne ont pour but de justifier le souverain régnant. Dans la littérature

---

24 Sur ce point je ne pense pas que la démonstration de Beyerle (1997) *Mosesegen* soit convaincante.

25 De Hoop l'admet lui-même dans une remarque p. 452-453.

26 De Hoop (1999) *Genesis 49*, 282 § 2; p.314.

27 P. 252-256.

28 P. 282 §3 et 314.

29 P. 309-312. 315 §6.

biblique, les testaments d'inspiration deutéronomiste de l'époque exilique comme ceux de Josué (ch. 23) de Samuel (1 Sam 12) ne peuvent pas être considérés comme des documents de propagande royale. Il en va de même pour d'autres testaments comme ceux qui abondent dans la littérature intertestamentaire[30]. Dire que Genèse 49 appartient au genre "Testament" ne permet pas de conclure qu'il s'agit d'un document de propagande royale (davidique).

## GENÈSE 49 ET L'ÉPISODE DU LIT DE MORT DE JACOB

Au cours de la dernière partie du livre - chapitres 4 à 6 - de Hoop analyse Genèse 49 comme partie intégrante de l'ensemble du récit où Jacob apparaît sur son lit de mort (Gn 47,29-49,33). Son approche est d'abord synchronique, puis diachronique.

Cette dernière partie contient sans nul doute l'enjeu principal de la thèse. C'est aussi celle qui me paraît la plus contestable et qui en tout état de cause s'éloigne le plus radicalement de mon propre modèle.

De Hoop cherche dans un premier temps à montrer la cohérence interne de l'ensemble 47,29-49,33. Selon lui, sous sa forme actuelle, ce texte témoigne d'un point de vue très fortement favorable à Juda. C'est ainsi qu'à propos de Genèse 49, 3-12 il exploite les mêmes observations que celles que j'ai utilisées ; les versets 3-7 visent - à la suite des récits de Gn 34 et 35 - à discréditer les trois premiers fils de Jacob au profit de Juda, alors que les versets 8-12 concluent l'ascension de Juda contenue dans le cycle de Joseph. L'attribution des versets 13-21 et 27 à cette rédaction judéenne paraît visiblement moins certaine à de Hoop, qui pourtant finit par la retenir[31]. En Genèse 48, le caractère favorable à Juda, qui ne saute guère aux yeux, oblige l'auteur à remettre en question de manière peu pertinente l'interprétation habituelle de ce passage. Il considère en effet, que l'adoption par Jacob des deux premiers fils de Joseph et de leur mise à égalité avec Ruben et Siméon (48,5) n'est pas le signe d'une mise en valeur de Joseph bénéficiant alors d'une double part d'héritage, mais au contraire de sa perte, puisque son propre nom ne survit plus. Il est cependant impossible de nier complètement le caractère pro-joséphite de Genèse 48-49, ce qui conduit de Hoop à penser qu'une version favorable à Joseph a existé avant la rédaction finale judéenne. C'est ainsi que la strate favorable à Joseph comporterait les versets suivants[32]: Gn 47,29-31; 48,1aα.2b.8-12.14aα.15aα. 21-22; 49, 22-26*. 33; 50,1.

---

30 Testaments des douze Patriarches, Testament de Moïse, Testament de Job etc...

31 Cf. les pages 539-563

32 Voir sa synopse pages 582-593.

De Hoop situe -finalement très classiquement - sa rédaction judéenne de l'époque davidique (10ème siècle). La couche joséphite qui lui est encore antérieure remonterait au récent Bronze.

Cette théorie appelle un certain nombre de remarques qui me conduisent à la rejeter.

Elle repose fondamentalement sur la lecture de la forme finale de Genèse 48, comme une polémique contre Joseph. Bien que cette interprétation ne soit pas absurde elle demanderait, pour être convaincante, à être étayée par d'autres indices figurant dans le texte. Or, on n'y trouve ni polémique explicite contre Joseph, ni même référence à Juda.

De Hoop attaque sévèrement la critique littéraire en insistant sur le fait que le processus rédactionnel peut remanier profondément les strates antérieures et les rendre méconnaissables[33] et en émettant d'abondantes réserves sur la théorie des sources[34]. Il propose de se baser essentiellement sur l'observation de tensions internes au texte faites à partir d'une lecture synchronique pour émettre une hypothèse diachronique. Sur ce point, nous nous demandons si de Hoop n'est pas en train de réinventer la roue, tant il est vrai que les tensions internes sont utilisées par la plupart des critiques comme indices diachroniques. En outre, il pratique lui-même un découpage de Gn 48 digne de la critique littéraire la plus classique.

Au nom de son interprétation de Gn 48-49, de Hoop croit pouvoir remettre en question un des acquits le plus solide de la critique littéraire du Pentateuque, le document sacerdotal "P"[35]. Les éléments sacerdotaux appartiennent en effet à sa couche judéenne. Une telle remise en question ne peut être faite à partir d'un seul texte. La théorie de "P" se base sur l'observation de récurrences de style et de contenu que l'on trouve dans de multiples passages de la Torah. A notre avis, la présence de "P" en Genèse 48, 3-6 - avec notamment la mention d'El Shadday[36] - et 49,1a. 28bß-33 n'a pas lieu d'être remise en question.

Au niveau de la datation, les arguments avancés par de Hoop sur la base de Genèse 48 et 49 sont insuffisants. Il admet, ce n'est pas moi qui le contredirait, que la langue de Genèse 49 ne permet pas de situer ce texte à une période très ancienne[37]. Il reconnaît en outre des liens entre Gn 49 et des textes comme Genèse 34, 35 et le cycle de Joseph (37 ss.). Or, il me semble difficilement admissible de situer ces passages à l'époque où de Hoop ancre la rédaction de Genèse 49 (monarchique ancienne). Sur ce point, j'ai montré que les thèmes qui

---

33 Cf. les remarques méthodologiques p. 451-457.

34 Il faut se rappeler que remettre en question une théorie, aussi consensuelle fut-elle, ne permet pas *a priori* de contester ses fondements méthodologiques.

35 Voir principalement p. 439-442.

36 Rappelons que nous avons défendu l'idée que la mention de Shadday en 49,25 présuppose l'usage de ce théonyme chez P (nos pages 219-221).

37 De Hoop (1999) *Genesis 49*, 74-77 est donc en accord avec mes pages 21-24.

y affleurent invitent à une datation tardive et que de plus ces passages s'insèrent de façon relativement abrupte à l'intérieur du texte préexistant de la Genèse[38].
Il faut encore ajouter que le système d'explication du processus rédactionnel d'élaboration du Pentateuque que j'utilise comme point de départ et discute au cours de mes développements me situe dans une école exégétique[39] à laquelle de Hoop s'oppose. Sur ce dernier point, le débat doit être mené à un niveau beaucoup plus large que celui de la seule étude de Genèse 49. Il touche à la façon dont l'exégète se représente l'élaboration du texte biblique et à quel moment il considère que sa mise en littérature s'est opérée. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur cette question. J'espère seulement que la lecture - synoptique - de nos deux thèses permettra à nos lecteurs d'avancer dans leurs propres réflexions.

---

38 Cf. la synthèse de mes arguments, pages 303-304.

39 Voir pages 11-13. 303-304.

# Annexes

## Texte

1 וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל־בָּנָיו

וַיֹּאמֶר הֵאָסְפוּ וְאַגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר־יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

2 הִקָּבְצוּ וְשִׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וְשִׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם׃

3 רְאוּבֵן בְּכֹרִי אַתָּה כֹּחִי וְרֵאשִׁית אוֹנִי יֶתֶר שְׂאֵת וְיֶתֶר עָז׃

4 פַּחַז כַּמַּיִם אַל־תּוֹתַר כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ

אָז חִלַּלְתָּ (יְצוּעִיTM) יְצוּעֵי עָלָה׃

5 שִׁמְעוֹן וְלֵוִי אַחִים כְּלֵי חָמָס מְכֵרֹתֵיהֶם׃

6 בְּסֹדָם אַל־תָּבֹא נַפְשִׁי בִּקְהָלָם אַל־תֵּחַד כְּבֹדִי

כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְּרוּ־שׁוֹר׃

7 אָרוּר אַפָּם כִּי עָז וְעֶבְרָתָם כִּי קָשָׁתָה

אֲחַלְּקֵם בְּיַעֲקֹב וַאֲפִיצֵם בְּיִשְׂרָאֵל׃

8 יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ יָדְךָ בְּעֹרֶף אֹיְבֶיךָ יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ׃

9 גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ׃

10 לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו

עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים׃

11 אֹסְרִי לַגֶּפֶן עִירֹה וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ

כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם־עֲנָבִים סוּתֹה׃

12 חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וּלְבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב׃

13 זְבוּלֻ֕ן לְח֥וֹף יַמִּ֖ים יִשְׁכֹּ֑ן וְהוּא֙ לְח֣וֹף אֳנִיֹּ֔ת וְיַרְכָת֖וֹ עַל־צִידֹֽן׃

14 יִשָּׂשכָ֖ר חֲמֹ֣ר גָּ֑רֶם רֹבֵ֖ץ בֵּ֥ין הַֽמִּשְׁפְּתָֽיִם׃

15 וַיַּ֤רְא מְנֻחָה֙ כִּ֣י ט֔וֹב וְאֶת־הָאָ֖רֶץ כִּ֣י נָעֵ֑מָה

וַיֵּ֤ט שִׁכְמוֹ֙ לִסְבֹּ֔ל וַיְהִ֖י לְמַס־עֹבֵֽד׃

16 דָּ֖ן יָדִ֣ין עַמּ֑וֹ כְּאַחַ֖ד שִׁבְטֵ֥י יִשְׂרָאֵֽל׃

17 יְהִי־דָן֙ נָחָ֣שׁ עֲלֵי־דֶ֔רֶךְ שְׁפִיפֹ֖ן עֲלֵי־אֹ֑רַח

הַנֹּשֵׁךְ֙ עִקְּבֵי־ס֔וּס וַיִּפֹּ֥ל רֹכְב֖וֹ אָחֽוֹר׃

18 לִֽישׁוּעָתְךָ֖ קִוִּ֥יתִי יְהוָֽה׃

19 גָּ֖ד גְּד֣וּד יְגוּדֶ֑נּוּ וְה֖וּא יָגֻ֥ד (עָקֵֽב:TM) עֲקֵבָֽם׃

20 (מֵאָשֵׁרTM) אָשֵׁ֖ר שְׁמֵנָ֣ה לַחְמ֑וֹ וְה֥וּא יִתֵּ֖ן מַֽעֲדַנֵּי־מֶֽלֶךְ׃

21 נַפְתָּלִ֖י אַיָּלָ֣ה שְׁלֻחָ֑ה (הַנֹּתֵןTM)הַנֹּתְנָ֖ אִמְרֵי־שָֽׁפֶר׃

22 בֵּ֤ן (פֹּרָתTM) פָּרֹת֙ יוֹסֵ֔ף

בֵּ֥ן (פֹּרָתTM) פָּרֹ֖ת עֲלֵי־עָ֑יִן

בָּנ֕וֹת צָֽעֲדָ֖ה עֲלֵי־(שׁוּר:TM)שֽׁוּר׃

23 וַֽיְמָרֲרֻ֖הוּ וָרֹ֑בּוּ וַֽיִּשְׂטְמֻ֖הוּ בַּעֲלֵ֥י חִצִּֽים׃

24 וַתֵּ֤שֶׁב בְּאֵיתָן֙ קַשְׁתּ֔וֹ וַיָּפֹ֖זּוּ זְרֹעֵ֣י יָדָ֑יו

מִידֵי֙ אֲבִ֣יר יַעֲקֹ֔ב (מִשָּׁםTM) מִשָּׁ֥ם רֹעֶ֖ה אֶ֥בֶן יִשְׂרָאֵֽל׃

25 מֵאֵ֨ל אָבִ֜יךָ וְיַעְזְרֶ֗ךָּ (וְאֵתB19a) וְאֵ֤ל שַׁדַּי֙ וִיבָ֣רְכֶ֔ךָּ

בִּרְכֹ֤ת שָׁמַ֙יִם֙ מֵעָ֔ל בִּרְכֹ֥ת תְּה֖וֹם רֹבֶ֣צֶת תָּ֑חַת

בִּרְכֹ֥ת שָׁדַ֖יִם וָרָֽחַם׃

26 בִּרְכֹ֣ת אָבִ֗יךָ גָּֽבְרוּ֙ עַל־בִּרְכֹ֣ת הוֹרַ֔י [/ הָוֹרֵי] עַד־

תַּאֲוַ֖ת גִּבְעֹ֣ת עוֹלָ֑ם

תִּֽהְיֶ֙יןָ֙ לְרֹ֣אשׁ יוֹסֵ֔ף וּלְקָדְקֹ֖ד נְזִ֥יר אֶחָֽיו׃

27 בִּנְיָמִין֙ זְאֵ֣ב יִטְרָ֔ף בַּבֹּ֖קֶר יֹ֣אכַל עַ֑ד וְלָעֶ֖רֶב יְחַלֵּ֥ק שָׁלָֽל׃

28 כָּל־אֵ֛לֶּה שִׁבְטֵ֥י יִשְׂרָאֵ֖ל שְׁנֵ֣ים עָשָׂ֑ר וְ֠זֹאת אֲשֶׁר־דִּבֶּ֨ר לָהֶ֤ם אֲבִיהֶם֙

וַיְבָ֣רֶךְ אוֹתָ֔ם אִ֛ישׁ אֲשֶׁ֥ר כְּבִרְכָת֖וֹ בֵּרַ֥ךְ אֹתָֽם׃

## TRADUCTION

Auteur principal (postsacerdotal), *Source antérieure (royaume du Nord),* ***cadre sacerdotal.***

1 **Jacob convoqua ses fils**
Il dit: Rassemblez-vous et je vous annoncerai ce qui vous arrivera à l'avenir (litt: la fin des jours).
2 Rassemblez-vous et écoutez fils de Jacob, écoutez Israël votre père.
3 Ruben, mon premier né c'est toi, ma vigueur et les prémices de ma virilité, excessif en force de frappe et excessif en férocité,
4 incontrôlable comme l'eau, ne fais plus d'excès, car tu es monté sur le lit de ton père, alors tu as profané la couche de l'allaitante.
5 Siméon et Lévi sont frères, leurs coutelas sont des instruments de violence.
6 Que ma vie ne vienne pas dans leur conseil, que mon être ne s'unisse pas à leur assemblée, car dans leur colère ils ont tué des hommes, et par leur volonté ils ont mutilé des taureaux»
7 Maudite leur colère car elle est féroce et leur débordement car il est violent. Je les répandrai en Jacob et je les disperserai en Israël.
8 Toi Juda tes frères te célébreront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis, les fils de ton père se prosterneront devant toi
9 Tu es un jeune lion Juda, à cause de la proie, mon fils, tu es monté. Il s'est accroupi, il s'est couché comme un lion et comme un lion qui le fera lever ?
10 Le sceptre ne s'écarte pas de Juda ni le bâton de commandement d'entre ses jambes, jusqu'à ce que vienne la paix et qu'à lui soit l'obéissance des peuples.
11 attachant son ânon à la vigne et au cépage rouge le fils de son ânesse. Il a
lavé son vêtement dans le vin et dans le sang des grappes son habit. 12 Les
yeux sont brillants de vin et les dents blanches de lait (ou Les yeux sont plus sombres que le vin et les dents plus blanches que le lait).
13 *Zabulon s'installe sur le rivage des mers et lui (s'installe) sur le rivage des bateaux et ses cales sont vers Sidon*
14 *Issakar est un âne osseux qui se couche entre les clôtures,*
15 *il voit que le lieu de repos est bon et que la terre est agréable, il tend sa nuque pour porter fardeau, il est assujetti à la corvée de service.*
16 *Dan juge son peuple comme une des tribus d'Israël.*

17 *Que Dan soit un serpent sur la route, une vipère sur le chemin, celle qui mord les jarrets du cheval et son cavalier tombe en arrière.*
18 En ton salut j'ai attendu Yhwh.
19 *Gad, une troupe l'assaille, et lui il assaille leur arrière garde.*
20 *Asher, la graisse est sa nourriture et lui il donne des gourmandises de roi.*
21 *Nephtali est une biche laissée libre, celle qui donne de beaux agneaux.*
22 Joseph est un fils de vaches, un fils de vaches près d'une source. Les filles (de vaches) ont marché vers le taureau.
23 Ils le rendirent amer car ils avaient tiré, ils le brimèrent les maîtres des flèches.
24 Son arc demeura en permanence et les bras de ses mains furent agiles
Par les mains du puissant de Jacob par le nom du berger, la pierre d'Israël.
25 Par le Dieu de ton père, qu'il te secoure et El Shadday qu'il te bénisse.
Les bénédictions des cieux de dessus,
les bénédictions de l'abîme qui est étendu dessous
les bénédictions des mamelles et de l'utérus
26 Les bénédictions de ton père ont été plus fortes que les bénédictions de mes parents/des montagnes de toujours
le désir des collines éternelles.
Qu'elles soient sur la tête de Joseph, et sur le crâne du nazir de ses frères»
27 Benjamin est un loup qui déchiquette, au matin il mange une victime et au soir il démembre une proie.
28 Tous ceux-ci sont les tribus d'Israël, les douze. Voici ce que leur père leur a dit,

**il les bénit, chacun selon sa bénédiction il les bénit».**

# ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| AHw | W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch, 3 vol.*, Wiesbaden, 1965-1981. |
| Akk. | Akkadien |
| ANET | J.B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969. |
| BDB | F. Brown, S.R. Driver et C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Geseniusvol.*, Oxford, 1951, 2° éd. |
| BJ | Bible de Jérusalem (accord entre BJ73 et BJ98) |
| BJ73 | Bible de Jérusalem de 1973 |
| BJ98 | Bible de Jérusalem de 1998 |
| BHS | K. Elliger et W. Rudolph (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1968-1976. |
| BHt | W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33), St. Ottilien, 1991ss. |
| CAD | *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago / Glückstadt, 1956ss. |
| Centenaire | Bible du Centenaire |
| CR:BS | Currents in Research : Biblical Studies (Sheffield) |
| CTA | A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris, 1963. |
| DHAL | P. Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, 1991. |
| dtr | deutéronomiste |
| E | document Elohiste |
| Ges18 | R. Meyer et H. Donner (éds.), *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin *et al.*, 1987 ss. |
| Ges17 | W. Gesenius, H. Zimmern, W.M. Müller, *et al*, *Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1921[17]. |
| GesK | W. Gesenius et E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1889[25]. |
| HALAT | L. Koehler, W. Baumgartner et J.J. Stamm, *Hebräisches un aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 4 vol.*, Leiden, 1967-1990. |
| Joüon | P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923. |
| J | document Yahwiste |
| KJV | King James Version |
| LXX | Septante |
| Lutherbibel | Lutherbibel (1985) |
| NewEB | New English Bible |
| NEB | Neue Echter Bible |
| NIB | New International Version |

| | |
|---|---|
| NRSV | New Revised Standard Version (1989). |
| P | Sacerdotal. Nous utilisons ce sigle dans une acception générale de mouvement littéraire. Sans trancher entre document, rédaction. |
| Pléiade | Bible de la Pléiade |
| Synodale | La Sainte Bible, version synodale (1971) |
| THAT | E. Jenni (éd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 vol.*, München / Zürich, 1971-1976. |
| ThWAT | G.J. Botterweck et H. Ringgren (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 7 vol.*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973-1993. |
| TM | Texte Massorétique |
| TN | Targoum Neofiti |
| TO | Targoum Onkelos |
| TPsJ | Targoum Pseudo-Jonathan |
| TOB | *Traduction Oecuménique de la Bible, édition intégrale,* Paris 1988. |
| Zürcher | Zürcher Bibel |

# BIBLIOGRAPHIE

*Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago / Glückstadt, 1956 ss.

*Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids, 1979.

*Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris / Villiers-le Bel, 1993.

*Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, 1993.

A.C.F.E.B., *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LeDiv 151), Paris, 1992.

P. Abadie, *La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique à la figure symbolique. Contribution à l'étude de l'historiographie juive à l'époque postexilique.* (Thèse de l'Institut Catholique de Paris), Paris, 1990.

— *Le livre des Chroniques* (CEv 87), Paris, 1994.

R. Abba, «Priest and Levites in Deuteronomy», *VT* 27, 1977, 257-267.

F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine. Vol. 1. Géographie physique et historique* (EtB), Paris, 1933$^{2}$.

— *Géographie de la Palestine. Vol. 2. Géographie politique. Les villes* (EtB), Paris, 1938.

M. Aberbach et B. Grossfeld, *Targum Onqelos on Genesis 49. Translation and Analytical Commentary.* (SBL Aramaic Studies 1), Missoula, 1976.

— *Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text*, Denver, 1982.

J.S. Ackerman, «Joseph, Judah and Jacob», in *Literary Interpretations of Biblical Narratives, vol. 2,* K. Groslouis (éd.), Nashville, 1982, 85-113.

Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, London, 1967 = Philadelphia, 1979$^{2}$.

G.W. Ahlström, *Who were the Israelites ?*, Winona Lake, 1986.

— *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest.* (JSOT.S 146), Sheffield, 1993.

J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (BVSAW 106/3), Berlin, 1974$^{4}$.

R. Albertz, «Israel. I. Altes Testament», in *Theologische Realenzyklopädie, vol. XVI,* G. Müller (éd.), Berlin New York, 1987, 369-379.

— *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 vol.* (GAT 8), Göttingen, 1992.

K. Albrecht, «Der Judaspruch Gen 49», *ZAW* 34, 1914, 312-313.

W.F. Albright, «The Earliest Forms of Hebrew Verse», *JPOS* 2, 1922, 69-86.

— «The Israelite Conquest of Palestine in the Light of Archaeology», *BASOR* 74, 1939, 11-23.

— «The Oracles of Balaam», *JBL* 63, 1944, 207-233.

— «The Phoenician Inscriptions of the tenth Century B.C. from Byblus», *JAOS* 67, 1947, 153-160.

— «A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)», *HUCA* 23, 1950-1951, 1-39.

— *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (TB 102), New York, 1963.

— *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (JLCR 1965), London, 1968.

— «From the Patriarchs to Moses. I. From Abraham to Joseph», *BA* 36, 1973, 5-33.48-76.

J.M. Allegro, «A Possible Mesopotamian Background to the Joseph Blessing of Gen. xlix», *ZAW* 64, 1952, 249-251.

— «Further Messianic References in Qumran Literature», *JBL* 75, 1956, 172-187.

A. Alt, «Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis' IV», *PJ* 20, 1924, 22-41 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III*, München, 1959, 158-175.

— *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 48), Stuttgart, 1929 = «The God of the Fathers», in *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, 1966, 1-77.

— «Das System der Stammesgrenzen im Buch Josua», in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, vol. 1,* München, 1953, 193-202.

— «Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925)», in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München, 1953, 89-125.

— «Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina (1939)», in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, vol. I,* München, 1953, 126-175.

— *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, 3 vol.*, München, 1953-1959.

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, London / Sydney, 1981.

R. Althann, «Does *'et ('aet-)* sometimes signify 'from' in the Hebrew Bible ?», *ZAW* 103, 1991, 121-124.

S. Amsler, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament* (CTh 49), Neuchâtel, 1963.

— A. Lacocque et R. Vuilleumier, *Aggée Zacharie Malachie* (CAT 11c), Genève, 1988².

M. Anbar, *Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28)* (BET 25), Frankfurt/M. *et al.*, 1992.

F.I. Andersen, «Moabite Syntax», *Or* 35, 1966, 81-120.

— *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (JBL.MS 14), Nashville / New York, 1970.

— «Orthography in Repetitive Parallelism», *JBL* 89, 1970, 343-344.

F.I. Andersen et D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24), New York, 1980.

Y.L. Arbeitman, «Detecting the God who Remained in Dan», *Henoch* 16, 1994, 9-14.

O. Artus, *Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histore et Loi en Nb 13,1-20,13* (OBO 157), Fribourg / Göttingen, 1997.

U. Von Arx, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus. Band I. Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth* (EHS.T 397), Bern *et al.*, 1990.

T.R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, 1993.

M.C. Astour, «Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin», *JBL* 95, 1976, 567-579.

A.G. Auld, *Joshua, Moses and the Land*, Edinburg, 1980.

E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels: eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB.OT 23), Stockholm, 1988.

Y. Avishur, «KRKR in Biblical Hebrew and in Ugaritic», *VT* 26, 1976, 257-261.

— *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (AOAT 210), Neukirchen-Vluyn, 1984.

T. Baarda, «The Shechem Episode in the Testament of Levi. A Comparison with other Traditions», in *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude* (CBET 5), J.N. Bremmer et F. García Martínez (éds.), Kampen, 1992, 11-73.

D.W. Baker, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah. An Introduction and Commentary* (TOTC), Leicester, 1988.

C.J. Ball, *The Book of Genesis. Critical Edition of the Hebrew Text printed in Colors exhibiting the composite Structure of the Book with Notes* (SBOT), Leipzig / Baltimore / London, 1896.

W.E. Barnes, «A Taunt-Song in Gen. XLIX 20, 21», *JThS* 33, 1931/32, 354-359.

M. Barouin, «Les recensements du livre des Nombres et l'astronomie babylonienne», *VT* 27, 1977, 280-303.

J. Barr, *Comparative philology and the text of the Old Testament*, Oxford, 1968.

— «EPIZW and EPEIΔW in the Septuagint: a note principally on Gen. XLIX.6.», *JSS* 19, 1974, 198-215.

M.L. Barré, «The Portrait of Balaam in Numbers 22-24», *Interp* 51, 1997, 254-266.

H.M. Barstad et B. Becking, «Does the Stele from Tel-Dan Refer to Deity Dôd ?», *BN* 77, 1995, 5-12.

F. Barth, «Introduction», in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference,* F. Barth (éd.), Oslo, 1969, 9-37 (traduction française in Poutignat, 203-249).

H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn, 1977.

D. Barthélemy, (éd.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Vol. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1), Fribourg / Göttingen, 1982.

D. Barthélemy, A.R. Hulst, N. Lohfink *et al.*, *Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu. Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text-Project, 5 vol.*, London, 1976-1980.

D. Barthélemy et J.T. Milik, *Qumran Cave 1* (DJD 1), Oxford, 1955.

J. Barton, «Form Criticism (OT)», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 2,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 838-841.

H. Bauer et P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes. Vol. 1*, Halle, 1922.

U. Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5* (Diss.T 33), Sankt Ottilien, 1989.

L.M. Bechtel, «What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)», *JSOT* 62, 1994, 19-36.

J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart, 1977 = *Messianic Expectation in the Old Testament*, Edinburgh, 1980.

— *1 Chronik* (NEB), Würzburg, 1986.

B. Becking, «The Second Danite Inscription some Remarks», *BN* 81, 1996, 21-29.

P.C. Beentjes, «What a Lioness Was your Mother. Reflections on Ezekiel 19», in *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (BIS 18), B. Becking et M. Dijkstra (éds.), Leiden / New York / Köln, 1996, 21-35.

G. Beer, «Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen 1 1- 2 4a nebst einem Exkurs über Gen 49 8-12 und 22-26», in *Beiträge zur Alttestamentlichen Wissenschaft. Karl Budde zum siebzigsten Geburtstag* (BZAW 34), K. Marti (éd.), Giessen, 1920, 20-30.

E. Ben Zvi, «On the Reading 'Bytdwd' in the Aramaic Stele from Tel Dan», *JSOT* 64, 1994, 25-32.

— «Inclusion in and Exclusion from Israel as Conveyed by the Use of the Term 'Israel' in Post-Monarchic Biblical Texts», in *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström* (JSOT.S 190), S.W. Holloway et L.K. Handy (éds.), Sheffield, 1995, 95-149.

A. Bertholet, *Deuteronomium* (KHCAT), Freiburg Leipzig Tübingen, 1899.

S. Beyerle, «Der Name Issachar», *Bibliche Notizen* 62, 1992, 51-60.

— «Issachar», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 2,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1995, 249-250.

— «Naftali», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 2,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1995, 888-889.

— *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), Berlin / New York, 1997.

D. Biale, «The God with breasts: El Shaddai in the Bible», *History of Religion* 21, 1982, 240-256.

A. de Bibierstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe - français, 2 vol.*, Paris, 1960.

A. Biran et J. Naveh, «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan», *IEJ* 43/2-3, 1993, 81-98.

— «The Tel Dan Inscription: A New Fragment», *IEJ* 45, 1995, 1-18.

J. Blau, «Gibt es ein emphatisches 'ēṭ im Bibelhebräisch ?», *VT* 6, 1956, 211-212.

J. Blenkinsopp, *Une Histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique* (LeDiv 152), Paris, 1993.

D.I. Block, «Gog in Prophetic Tradition: A New Look at Ezekiel XXXVIII 17», *VT* 42, 1992, 154-172.

E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984.

— «Israël à la montagne de Dieu», in *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), A. de Pury (éd.), Genève, 1989, 271-295.

— *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin New-York, 1990.

— «Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag», in *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), M. Vervenne et J. Lust (éds.), Leuven, 1997, 181-212.

P.-M. Bogaert, «Le livre de Jérémie en perspective. Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101, 1994, 363-406.

— «De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie», in *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL LIV), P.M. Bogaert (éd.), Leuven, 1981, 168-173.

R.G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB), New-York, 1975.

D. Bosson, *Essai sur l'origine d'un recueil de testimonia messianiques: Gn 49:8-12 - Nb 24:17 - Is 11*. Mémoire de licence, Fribourg, 1992.

G.J. Botterweck, «אֲרִי», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. I,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 404-418.

G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 6 vol.*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973-1993.

P.-Y. Brandt, «Identité subjective, identité objective: l'importance du nom.», *ArPs(S)* 65, 1997, 187-209.

G. Braulik, *Die Mittel deuteronomistischer Rhetorik: Erhoben aus Dtn 4,1-40* (AnBib 68), Roma, 1978.

— *Deuteronomium. Vol. 1. 1-16,17* (NEB), Würtzburg, 1986.

— *Deuteronomium. Vol. 2. 16,18-34,12* (NEB), Würtzburg, 1992.

A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament* (JSOT.S 21), Sheffield, 1982.

S.D. Breslauer, «Zebulun and Issachar as an Ethical Paradigm», *HAR* 8, 1984, 13-23.

J. Briend et M.-J. Seux (éds.), *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977.

-- *Israël et les nations d'après les textes du Proche-Orient ancien* (CEv 69), Paris, 1989.

M. Brière, L. Mariès et B.-C. Mercier (éds.), *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse* (PO 27.1-2), Paris, 1954.

J. Bright, *Jeremiah* (AncB), Garden City, New York, 1965.

— *A History of Israel* (OTL), London, 1972².

G.J. Brooke, «4Q252 et le Nouveau Testament», in *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Le Monde de la Bible 32), D. Marguerat (éd.), Genève, 1996, 221-242.

S. Brooks Thistlethwaite, «"You May Enjoy the Spoil of Your Enemies": Rape as Biblical Metaphor for War», *Semeia* 61, 1993, 59-75.

J.P. Brown, *Israel and Hellas* (BZAW 231), Berlin / New York, 1995.

W. Brueggemann, *Genesis* (Interpretation), Atlanta, 1982.

G.W. Buchanan, «Eschatology and the 'End of Days'», *JNES* 20, 1961, 188-193.

P.J. Budd, *Numbers* (WBC 5), Waco, 1984.

P. Buis, *Le livre des Nombres* (CEv 78), Paris, 1992.

P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome* (SBi), Paris, 1963.

E. Burrows, *The Oracles of Jacob and Balaam* (Bellarmine Series 3), London, 1938.

T.C. Butler, *Joshua* (WBC 7), Waco, Texas, 1983.

A.F. Campbell et M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations.*, Minneapolis, 1993.

A. Caquot, «La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob (Genèse 49; 8-12)», *Sem* 26, 1976, 5-32.

— «Ben Porat (Genèse 49,22)», *Sem* 30, 1980, 43-56.

— «"Siméon et Lévi sont frères..." (Genèse 49,5)», in *De la Tôrah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutique biblique,* M. Carrez (éd.), Paris, 1981, 113-119.

— «Les bénédictions de Moïse (Deutéronome 33,6-25). 1. - Ruben, Juda, Lévi, Benjamin», *Sem* 32, 1982, 67-81.

— «Les bénédictions de Moïse (Deutéronome 33,6-25). 2. - de Joseph à Asher», *Sem* 33, 1983, 59-76.

— «Les tribus d'Israël dans le Cantique de Débora (Juges 5,13-17)», *Sem* 36, 1986, 47-70.

— «Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin Shadday», in *Congress Volume. Paris 1992* (VT.S 61), J.A. Emerton (éd.), Leiden / New York / Köln, 1995, 1-12.

A. Caquot, M. Sznycer et A. Herdner, *Textes Ougaritiques I. Mythes et légendes* (LAPO 7), Paris, 1974.

C.M. Carmichael, «Some Sayings in Genesis 49», *JBL* 88, 1969, 435-444.

J. Carmignac, «La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân», *RevQ* 7/1, 1969, 17-31.

D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, 1996.

R.P. Carroll, *Jeremiah* (OTL), London, 1986.

— *Jeremiah* (OTGu), Sheffield, 1989.

— «Israel, History of Post-Monarchic Period», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 567-576.

U. Cassuto, «Deuteronomy Chapter XXXIII and the New Year in Ancient Israel (1928)», in *Biblical and Oriental Studies, vol. 1: Bible,* Jerusalem, 1973, 47-70.

A. Catastini, «Su alcune varianti qumraniche nel testo di Samuele», *Henoch* 2, 1980, 267-284.

— «Sul Testo di Genesi 49:10», *Henoch* 16, 1994, 15-22.

H. Cazelles, «Patriarches», in *Dictionnaire de la Bible supplément, vol. 7,* Paris, 1966, 81-156.

— «Histoire et géographie en Michée 4,6-13», in *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, vol. 1* , Jerusalem, 1967, 87-89.

— «Shiloh, the Customary Laws and the Return of the Ancient Kings», in *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honor of Gwynne Henton Davies,* J.I. Durham et J.R. Porter (éds.), London, 1970, 239-251.

— *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament* (CJJC 7), Paris, 1978.

— «Qui aurait visé à l'origine, Isaïe II 2-5», *VT* 30, 1980, 409-420.

— «Clans, Etat Monarchique, et Tribus», in *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), A.G. Auld (éd.), Sheffield, 1993, 77-92.

J.H. Charlesworth (éd.), *The Messiah. Developments in earliest Judaism and Christianity. The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Minneapolis, 1992.

R.E. Clements, *Isaiah 1-39* (NCBC), Grand Rapids / London, 1980.

— *Deuteronomy* (OTGu), Sheffield, 1989.

G.W. Coats, *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context For the Joseph Story* (CBQ.MS 4), Washington, 1976.

— «Joseph, son of Jacob», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 976-981.

A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBi 35), Roma, 1969.

— *Ezekiel. With an Excursus on Old Testament Priesthood* (OTMes 11), Wilmington, 1984.

M. Cohen, «*m$^{e}$kerotehem* (Genèse xlix 5)», *VT* 31, 1981, 472-482.

J.J. Collins, «The Jewish Apocalypse», *Semeia* 14, 1979, 21-59.

— «Toward the Morphology of a Genre», *Semeia* 14, 1979, 1-20.

— «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism», in *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (JSPE.S 9), J.J. Collins et J.H. Charlesworth (éds.), Sheffield, 1991, 11-32.

— *Daniel. A commentary on the book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, 1993.

M.F. Collins, *Messianic Interpretation of the Bileamorakels, Num. 24:15-19.* Ph.D., Yale University, 1978.

S.L. Cook, «Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood», *JBL* 114, 1995, 193-208.

G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (ICC), Edinburgh, 1936.

J. Coppens, «La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques», in *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (VT.S 4), Leiden, 1957, 97-115.

— «Les oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique», in *Mélanges Egène Tisserant, vol. 1* (StT 231), Città del Vaticano, 1964, 67-80.

— «Le prémessianisme vétérotestamentaire», in *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (RechBib 8), C. Hauret *et al.* (éds.), Paris, 1967, 153-179.

— *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement.* (LeDiv 54), Paris, 1968.

— *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus* (BEThL 38), Gembloux, 1974.

E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Freiburg / Göttingen, 1990.

M.P. Cowan, *Genesis 38: The Story of Judah and Tamar and its Role in the Ancestral Narratives of Genesis*. Ph.D., Faculty of the Graduate School Vanderbilt University, 1990.

P.C. Craigie, «The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta», *JBL* 88, 1969, 253-265.

— *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids, 1976.

— «Three Ugaritic Notes on the Song of Deborah», *JSOT* 2, 1977, 33-49.

P.C. Craigie, P.H. Kelley et J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas, 1991.

R. Criado, «Hasta que venga Silo (Gen. 49,10). Recientes explicaciones católicas», *EstB* 24, 1965, 289-320.

— «¿Mesianismo en Ezequiel 21,32?», in *XXX Semana Biblica Española 1970,* Madrid, 1972, 263-317.

F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, 1973.

— «The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel[a]», in *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures,* H. Tadmor et M. Weinfeld (éds.), Jerusalem, 1983, 148-158.

— «Reuben, First-Born of Jacob», *ZAW* 100.S, 1988, 46-65.

F.M. Cross et D.N. Freedman, «The Blessing of Moses», *JBL* 67, 1948, 191-210.

— *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (SBL.DS 21), Missoula, 1975 = (Biblical Resource Series), Grand Rapids / Cambridge, 1995[2].

A.D. Crown, «Judges V 15b-16», *VT* 17, 1967, 240-242.

F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Teste des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn, 1978.

— «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», in *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), A. de Pury (éd.), Genève, 1989, 339-360.

— *Die Tora : Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992.

F.H. Cryer, «On the Recently-Discovered "House of David" Inscription», *SJOT* 8/1, 1994, 3-19.

A.H.W. Curtis, *Joshua* (OTGu), Sheffield, 1994.

M. Dahood, «A New Translation of Gen 49,6a», *Bib* 36, 1955, 229.

— «Is *'Eben Yiśrā'ēl* a Divine Title ? (Gen 49,24)», *Bib* 40, 1959, 1002-1007.

— «"MKRTYHM" in Genesis 49,5», *CBQ* 23, 1961, 54-56.

— «Recension de C. Rabin (ed.) Studies in the Bible (Scripta Hierosolymitana 8) Jerusalem, Magnes Press 1961», *Bib* 43, 1962, 544-546.

— «Hebrew-Ugaritic Lexicography III», *Bib* 46, 1965, 311-332.

— *Hebrew-Ugaritic Philology*, Roma, 1965.

— «Hebrew-Ugaritic Lexicography IV», *Bib* 47, 1966, 403-419.

— «Hebrew-Ugaritic Lexicography V», *Bib* 48, 1967, 421-438.

— *Psalms II 51-100* (AB 17), New York, 1968.

— «Hebrew-Ugaritic Lexicography VIII», *Bib* 51, 1970, 391-404.

— *Psalms III 101-150* (AB 17), New York, 1970.

— «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», in *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, vol. 1* (AnOr 50), L.R. Fisher (éd.), Roma, 1972, 71-382.

— «Hebrew-Ugaritic Lexicography XI», *Bib* 54, 1973, 351-366.

— «Northwest Semitic Notes on Genesis», *Bib* 55, 1974, 76-82.

— «Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs», in *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, vol. 2* (AnOr 50), L.R. Fisher (éd.), Roma, 1975, 1-33.

— «Third Masculine Singular with Performative t- in Northwest Semitic», *Or* 48, 1979, 97-106.

— «Eblaite, Ugaritic, and Hebrew Lexical Notes», *UF* 11, 1979, 141-146.

M. David, «Zabal (Gen XXX 20)», *VT* 1, 1951, 59-60.

R. David, «Le Pentateuque. Tendances actuelles concernant les traditions littéraires», in *"De bien des manières". La recherche biblique aux abords du XXIe siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)* (LeDiv 163), M. Gourgues et L. Laberge (éds.), Paris Montréal, 1995, 17-46.

E.W. Davies, «A Mathematical Conundrum: The Problem of the Large Numbers in Numbers I and XXVI», *VT* 45, 1995, 449-469.

G.I. Davies, «The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah», in *The Book of Isaiah. Le livre d'Esaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BEThL 81), J. Vermeylen (éd.), Leuven, 1989, 93-120.

P.R. Davies, *Daniel* (OTGu), Sheffield, 1985.

— *In Search of "Ancient Israel"* (JSOT.S 148), Sheffield, 1992.

— «*Bytdwd* and *Swkt Dwyd*: A Comparison», *JSOT* 64, 1994, 23-24.

J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament* (UCOP 35), Cambridge, 1985.

A. Deissler, *Zwölf Propheten. Vol. 2, Obadja.Jona.Micha. Nahum.Habakuk* (NEB), Würzburg, 1984.

M. Delcor, «מלא ml' voll sein, füllen», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1971, 897-900.

— *Le livre de Daniel* (SBi), Paris, 1971.

— «Le texte biblique de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Balaam», in *Congress volume. Vienna, 1980* (VT.S 32), J.A. Emerton (éd.), Leiden, 1981, 52-73.

— «Le texte biblique de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Balaam», in *Environnement et Tradition de l'Ancien Testament* (AOAT 228), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1990, 46-67.

J.-L. Déclais, «"jusqu'à ce que vienne..." traditions islamiques anciennes sur le Temple», *MSR* 54/1, 1997, 73-97.

F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig, 1887.

A. Demsky, «'Dark Wine' from Juda», *IEJ* 22, 1972, 233-234.

K.A. Deurloo, «Eerstelingschap en koningschap: Genesis 38 als integrerend onderdeel van de Josefcyclus», *ACEBT* 14, 1995, 62-73.

W.G. Dever, «Revisionist Israel Revisited: A Rejoinder to Niels Peter Lemche», *CR:BS* 4, 1996, 35-50.

E. Dhorme, *La poésie biblique. Introduction à la Poésie Biblique et trente chants de circonstance* (Vie Chrétienne), Paris, 1931.

P. Dhorme, *Le livre de Job* (EtB), Paris, 1926.

B.-J. Diebner, «Die Götter des Vaters -Eine Kritik der "Vätergott"- Hypothese Albrecht Alts», *DBAT* 9, 1975, 21-51.

— «"Die Lage von מגדל עדר ist unbekannt"*: Anmerkungen zu einer identifizierbaren "symbolischen" Ortslage», *DBAT* 25, 1988, 123-129.

— «Rachels Niederkunft bei Betlehem und die judäische Vereinnahmung der israelitischen Königstradition», *DBAT* 26, 1989/90, 48-57.

— «Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora», in *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), O. Abel et F. Smyth (éds.), Paris, 1992, 55-71.

— «The "Old Testament" - Anti-Hellenistic Literature? Grundsätzliches ausgehend von Gedanken Niels Peter Lemches oder: Das Grosse Verschweigen...», *DBAT* 28 (1992-93), 1994, 10-40.

W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Göttingen, 1972.

— *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt 14), Neukirchen-Vluyn, 1989.

— «Frondienst», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 1,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1991, 709-710.

A. Dillmann, *Die Genesis* (KEH 11), Leipzig, $1882^{4}$.

— *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT 2), Leipzig, 1886.

M. Dijkstra, «The Geography of the Story of Balaam: Synchronic Reading as a Help to Date a Biblical Text», in *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis. Papers Read at the Joint Meeting of Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en Belgie and The Society for Old Testament Study Held at Kampen, 1994* (OTS 34), J.C. de Moor (éd.), Leiden / New York / Köln, 1995, 72-97.

H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (SHAW.PH 1976,2), Heidelberg, 1976.

— *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 2 vol.* (GAT 4), Göttingen, 1984-86.

— «The Blessing of Issachar (Gen. 49: 14-15) as a Source for the Early History of Israel», in *Le Origini di Israele,* Roma, 1987, 53-63.

— «Der Spruch über Issachar (Gen. 49,14-15) als Quelle zur Frühgeschichte Israels», in *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224), Berlin / New York, 1994, 180-188.

H. Donner et W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften, 3 vol.*, Wiesbaden, 1966-$1969^{2}$.

W.J. Doorly, *Prophet of Love: Understanding the Book of Hosea*, New York / Mahwah, 1991.

G. Dorival (éd.), *Les Nombres* (La Bible d'Alexandrie), Paris, 1994.

M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOT Sup 158), Sheffield, 1993.

G.R. Driver, «Some Hebrew Roots and their Meanings», *JThS* 23, 1922, 69-73.

S.R. Driver, «Gen. 49:10: An Exegetical Study», *Journal of Philosophy (Cambridge)* 14, 1885, 1-28.

— *Deuteronomy* (ICC), Edimburg, $1902^{3}$.

— *The Book of Genesis* (WC), London, 1904.

B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (KHC XI), Tübingen, 1901.

R.K. Duke, «Punishment or Restoration? Another Look at the Levites of Ezekiel 44. 6-16», *JSOT* 40, 1988, 61-81.

F. Dumermuth, «Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen», *ZAW* 70, 1958, 59-98.

A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1987.

J. Ebach, «Über "Freiheit" und "Heimat". Aspekte und Tendenzen der מְנוּחָה», in *Ernten, was man sät : Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag,* D.R. Daniels, U. Glessmer et M. Rösel (éds.), Neukirchen-Vluyn, 1991, 495-518.

D.V. Edelman, «The Manassite Genealogy in 1 Chronicles 7:14-19: Form and Source», *CBQ* 53, 1991, 179-201.

— «The "Ashurites" of Eshbaal's State (2 Sam 2.9)», *PEQ* 117, 1985, 85-91.

— «The Asherite Genealogy in 1 Chronicles 7:3-40», *BR* 33, 1988, 13-23.

— (éd.), *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past* (JSOT.S 127), Sheffield, 1991.

— Asher», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 1,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 482-483.

— «Ashurites», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 1,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 494.

B.D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, Leiden, 1947.

A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches. Vol. 1. Genesis und Exodus*, Leipzig, 1908.

W. Eichrodt, *Der Prophet Esekiel, 2 vol.* (ATD 22), Göttingen, 1959-1966.

— *Ezekiel. A Commentary* (OTL), London, 1970.

H. Eising, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, Emsdetten, 1940.

R. Eisler, «The Babylonian Word 'Shilu' (Ruler) in Gen. xlix,10», *The Expository Times* 36, 1924/25, 477.

— «Akkadisch *šilu*-"Gebieter" in Gen 49 10», *MGWJ* 69, 1925, 444-446.

O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bucher Moses und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches*, Leipzig, 1922.

— «Die Komposition der Bileam-Erzählung. Eine Nachprüfung von Rudolphs Beitrag zur Hexateuchkritik», *ZAW* 57, 1939, 212-241.

— «Gabelhürden im Ostjordanland», *FuF* 25, 1949, 9-11.

— «Noch einmal: Gabelhürden im Ostjordanland», *FuF* 28, 1954, 54-56.

— «Silo und Jerusalem», in *Volume du Congrès, Strasbourg 1956* (VT.S 4), Leiden, 1957, 138-147.

— «Die älteste Erzählung vom Sinaibund», *ZAW* 73, 1961, 137-146.

— «Der Geschichtliche hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21)», in *Kleine Schriften, vol. 2,* Tübingen, 1963, 64-80.

— «Die Komposition der Bileam-Erzählung. Eine Nachprüfung von Rudolphs Beitrag zur Hexateuchkritik», in *Kleine Schriften, vol. 2,* Tübingen, 1963, 199-226.

— *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften* (NTG), Tübingen, 1964[3].

— «El und Yahwe», in *Kleine Schriften, vol. 3,* Tübingen, 1966, 386-397.

— «Gabelhürden im Ostjordanland», in *Kleine Schriften, vol. 3,* Tübingen, 1966, 61-66.

— «Noch einmal: Gabelhürden im Ostjordanland», in *Kleine Schriften, vol. 3,* Tübingen, 1966, 67-70.

— «Die älteste Erzählung vom Sinaibund», in *Kleine Schriften, vol. 4,* Tübingen, 1968, 12-20.

K. Elliger, *Deuterojesaja. Vol. 1. Jesaja 40,1-45,7* (BK XI/1), Neukirchen-Vluyn, 1978.

K. Elliger et W. Rudolph (éds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1968-1976.

J.A. Emerton, «Some Difficult Words in Genesis 49», in *Words and Meanings. Essays Presented to David Winton Thomas on his retirement from the Regius Professorship of Hebrew in the Univèrsity of Cambridge, 1968,* P.R. Ackroyd et B. Lindars (éds.), Cambridge, 1968, 81-93.

G.I. Emmerson, *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective* (JSOT.S 28), Sheffield, 1984.

B. Erling, «Ezekiel 38-39 and the Origins of Jewish Apocalyptic», in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren, vol. 1* (SHR 21), J. Bergman, K. Drynjeff et K.V.H. Ringgren (éds.), Leiden, 1972, 104-114.

T.C. Eskenazi, «Out of the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era», *JSOT* 54, 1992, 25-43.

T.C. Eskenazi et E.P. Judd, «Marriage to a Stranger in Ezra 9-10», in *Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), T.C. Eskenazi et K.H. Richards (éds.), Sheffield, 1994, 266-285.

H. Ewald, *The History of Israel, 6 vol.*, London, 1883-1886.

D. Faivre, *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades. Une monolâtrie sur fond de polydémonisme*, Paris, 1996.

P. Féghali, «Le Messie de Juda. Gn 49,8-10 dans saint Ephrem et les traditions judaïques», in *La vie de la Parole : de l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot,* Département des études bibliques de l'institut catholique de Paris (éd.), Paris, 1987, 165-172.

S.I. Feigin, «Ḥamôr Gārîm - Castrated Ass», *JNES* 5, 1946, 230-233.

D.N. Fewell et D.M. Gunn, «Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah», *JBL* 110, 1991, 193-211.

R. Ficker, «רכב *rkb* reiten, fahren», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 2,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1976, 777-781.

I.L. Finkel, «An Early Old-Babylonian Legal Document», *RA* 70, 1976, 45-54.

I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem, 1988.

I. Finkelstein et N. Na'aman, «Introduction: From Nomadism to Monarchy - The State of Research in 1992», in *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel,* I. Finkelstein et N. Na'aman (éds.), Jerusalem Washington, 1994, 9-17.

E. Firmage, «Zoology», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 6,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1109-1167.

M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.

L.R. Fisher (éd.), *Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Vol. 1* (AnOr 49), Roma, 1972.

— (éd.), *Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible, Vol. 2* (AnOr 50), Roma, 1975.

G. Fohrer, «Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie», *ThLZ* 85, 1960, 401-420 = *Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), H.D. Preuss (éd.), Darmstadt, 1978[3], 147-180.

— «Altes Testament - 'Amphiktyonie' und 'Bund'?», *ThLZ* 91, 1966, 801-816.893-904 = *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte 1949-1966* (BZAW 115), Berlin, 1969, 84-119.

— *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969.

J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17), Assen / Amsterdam, 1975.

— «The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure», in *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom,* D.P. Wright, D.N. Freedman et A. Hurvitz (éds.), Winona Lake, 1995, 595 - 628.

D. Frankel, «The Deuteronomic Portrayal of Balaam», *VT* 46, 1996, 30-42.

D.N. Freedman, «Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry», in *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright,* F.M. Cross, W.E. Lemke et P.D. Miller (éds.), New York, 1976, 55-107.

— «Early Israelite Poetry and Historical Reconstruction», in *Pottery, Poetry and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry,* Winona Lake, 1980, 167-178.

— «Deliberate deviation from an established patern of repetition in Hebrew poetry as a rethorical device», in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985, vol. A. The Period of the Bible,* Jerusalem, 1986, 45-52.

— «"Who Is Like Thee Among the Gods?" The Religion of Early Israel», in *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross,* P.D. Miller, P.D. Hanson et S.D. McBride (éds.), Philadelphia, 1987, 315-335.

P. Frei et K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg (CH)-Göttingen, 1984.

— *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg (CH)-Göttingen, 1996[2].

R.A. Freund, «From Kings to Archons: Jewish Political Ethics and Kingship Passages in LXX», *SJOT* /2, 1990, 58-72.

R.E. Friedman, «Torah (Pentateuque)», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 6,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 605-622.

E.I. Fripp, «Note on Genesis XLIX, 24b-26», *ZAW* 11, 1891, 262-266.

V. Fritz, *Das Buch Josua* (BK I/7), Tübingen, 1994.

— «Das Debora-Lied Ri 5 als Geschichtsquelle», in *Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel* (SBAB 22), Stuttgart, 1997, 165-185.

— «Die Landnahme der Israelitischen Stämme in Kanaan», in *Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel* (SBAB 22), Stuttgart, 1997, 143-164.

R. Fuller, «The Blessing of Levi in Dtn 33, Mal 2 and Qumran», in *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), R. Bartelemus, T. Krüger et H. Utzschneider (éds.), Fribourg / Göttingen, 1993, 31-44.

G. Gakindi, *La bénédiction aaronique et la b^e^rakah de l'Ancien Testament.* Doctorat en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 1992.

Z. Gal, «The settlement of Issachar: Some New Observations», *TA* 9, 1982, 79-86.

— «Cabul, Jiphthah-El and the Boundary Between Asher and Zebulun in the Light of Archaeological Evidence», *ZDPV* 101, 1985, 114-127.

— *Lower Galilee during the Iron Age* (American Schools of Oriental Research. DS 8), Winona Lake, 1992.

— «Iron I in Lower Galilee and the Margins of the Jezreel Valley», in *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel,* I. Finkelstein et N. Na'aman (éds.), Jerusalem Washington, 1994, 35-46.

A. von Gall, «Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num. 22-24», in *Festschrift für Bernhard Stade,* W. Diehl *et al.* (éds.), Giessen, 1900, 3-47.

K. Galling (éd.), *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, 1950.

G. Garbini, «Il cantico di Debora», *La parola del passato* 178, 1978, 5-31.

— «*Parzon !* "iron" in the Song of Deborah ?», *JSS* 23, 1978.

— *History and Ideology in Ancient Israel,* London / New York, 1988.

A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica. Vol. 1*, Oxford, 1947.

D.A. Garrett, *Rethinking Genesis. The Source and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, Grand Rapids, 1991.

H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques, 7 vol.*, Le Caire, 1925-1931.

A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau, 1857.

M.M. Gelinas, «United Monarchy-Divided Monarchy: Fact or Fiction?», in *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström* (JSOT.S 190), S.W. Holloway et L.K. Handy (éds.), Sheffield, 1995, 227-237.

H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48). Traditionsgeschichtlich Untersucht* (BHTh 25), Tübingen, 1957.

H.F.W. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, Leipzig, 1835-1853.

W. Gesenius et E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig, 1889[25].

C.H.J. de Geus, «Richteren 1,1-2,5», *VoxTh* 36, 1966, 32-53.

— *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis* (SSN 18), Assen Amsterdam, 1976.

— «Gad», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 2,* D.N. Freedman (éd.), New York *et al.*, 1992, 864-865.

— «Judah», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* D.N. Freedman (éd.), New York *et al.*, 1992, 1033-1036.

S. Gevirtz, «The Reprimand of Reuben», *JNES* 30, 1971, 87-98.

— «The Issachar Oracle in the Testament of Jacob», *EI* 12 (N. Glueck), 1975, 104*-112*.

— «Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford», *HUCA* 46, 1975, 33-54.

— «On Hebrew šēbeṭ = 'Judge'», in *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon,* G. Rendsburg *et al.* (éds.), New York, 1980, 61-66.

— «Adumbrations of Dan in Jacob's Blessing on Judah», *ZAW* 93, 1981, 21-37.

— «Simeon and Levi in "the Blessing of Jacob" (Gen 49:5-7)», *HUCA* 52, 1981, 93-128.

— «Naphtali in 'the Blessing of Jacob'», *JBL* 103, 1984, 513-521.

— «Of Syntax and Style in the 'Late Biblical Hebrew' - 'Old Canaanite' Connection», *JANES* 18, 1986, 25-26.

— «Asher in the Blessing of Jacob», *VT* 37, 1987, 154-163.

J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscription. Vol. 1. Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford, 1971.

F. Giesebrecht, «Zwei cruces interpretum Ps. 45,7 und Deut. 33,21», *ZAW* 7, 1887, 290-293.

H.L. Ginsberg, «Lexicographical Notes», in *Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (VT.S 16), B. Hartmann *et al.* (éd.), Leiden, 1967, 71-82.

J. Goldin, «The Youngest Son or Where Does Genesis 38 Belong?», *JBL* 96, 1977, 27-44.

— «Reuben», in *Minhah le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (JSOT.S 154), M. Brettler et M. Fishbane (éds.), Sheffield, 1993, 133-141.

Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil: les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118), Fribourg / Göttingen, 1992.

D.M. Golomb, «The Targumic Renderings of the Verb *l*$^{e}$*hištaḥ*$^{a}$*wôt*: A Targumic Translation Convention», in *"Working With No Data". Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin,* D.M. Golomb (éd.), Winona Lake, 1987, 105-118.

E.M. Good, «The "Blessing" of Judah, Gen 49,8-12», *JBL* 82, 1963, 427-432.

R. Gordis, «Critical Notes on the blessing of Moses (Deut. xxxiii)», in *The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature*, New York, 1976, 337-339.

C.H. Gordon, «Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature», *HUCA* 26, 1955, 43-108.

— «The Mediterranean Factor in the Old Testament», in *Congress Volume Bonn 1962* (VT.S 9), G.W. Anderson *et al.* (éds.), Leiden, 1963, 19-31.

— «The Wine-Dark Sea», *JNES* 37, 1978, 51-52.

M. Görg, «Ascher», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 1,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1991, 184.

— «Juda - Namensdeutung in Tradition und Etymologie», in *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), R. Bartelemus, T. Krüger et H. Utzschneider (éds.), Fribourg / Göttingen, 1993, 79-88.

— «Juda», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 2,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1995, 396-398.

B. Gosse, «Michée 4,1-5, Isaïe 2,1-5 et les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe», *ZAW* 105, 1993, 98-102.

— «L'alliance avec Lévi et l'opposition entre les lignées royale et sacerdotale à l'époqe perse», *Transeu* 10, 1995, 29-33.

— «Le rôle de Jérémie 30,24 dans la rédaction du livre de Jérémie», *BZ* 39, 1995, 92-96.

C. Gottfriedsen, *Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen* (EHS.T 267), Frankfurt a.M. / Bern / New York, 1985.

N.K. Gottwald, *The tribes of Yahweh : a sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, London, 1979.

— «Triumphalist versus Anti-Triumphalist Versions of Early Israel: E Response to Articles by Lemche and Dever in Volume 4 (1996)», *CR:BS* 5, 1997, 15-42.

L.L. Grabbe (éd.), *Can a "History of Israel" Be Written ?* (JSOT.S 245), Sheffield, 1997.

N. Graetz, «Dinah the Daughter», in *A Feminist Companion to Genesis* (FCB 2), A. Brenner (éd.), Sheffield, 1993, 305-317.

C. Granado Bellido, «Simbolismo del vestido. Interpretación patrística de Gen 49,11», *Estudious Eclesiásticos* 59, 1984, 313-357.

G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh, 1903.

J. Gray, *1 and 2 Kings. A Commentary* (OTL), London, 1970.

— *Joshua, Judges, Ruth* (NCBC), Grand Rapids, 1986.

J.T. Greene, *Balaam and His Interpreters: A Hermeneutical History of the Balaam Tradition* (BJSt 244), Atlanta, 1992.

P. Grelot, «L'exégèse messianique d'Isaïe, LXIII, 1-6», *RB* 70, 1963, 371-380.

— *Documents araméens d'Egypte* (LAPO 5), Paris, 1972.

— *Le livre de Daniel* (CEv 79), Paris, 1992.

H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT 6), Göttingen, 1905.

— «Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage», in *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, vol. 1* (FRLANT 19), H. Schmidt (éd.), Göttingen, 1923, 1-55.

— *Der Messias* (FRLANT 43), Göttingen, 1929.

W. Gross, *Bileam. Literar- und Formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24* (StANT 38), München, 1974.

B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (The Aramaic Bible 6), Edinburgh, 1988.

L. Gry, «La bénédiction de Joseph (Gen. XLIX 22-27)», *RB* 14, 1917, 508-520.

P. Guillaume, *"En ce temps là, il n'y avait pas de roi en Israël..." Mais, quel roi manquait-il en Israël? (une exégèse de Juges 17-21)*. Mémoire de licence, Université de Genève. Faculté Autonome de Théologie Protestante, 1996.

P. Guillemette et M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Héritage et projet 35), Montréal, 1987.

H. Gunkel, *Genesis* (HK 1), Göttingen, 1910³.

— *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit : eine religonsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen, 1921².

— «Die Komposition der Joseph-Geschichten», *ZDMG* 76, 1922, 55-71.

A.H.J. Gunneweg, «Über den Sitz im Leben der sogenannten Stammessprüche (Gen. 49; Dtn 33; Jdc 5)», *ZAW* 76, 1964, 245-255.

— *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals* (FRLANT 89), Göttingen, 1965.

E. Haag, *Daniel* (NEB 30), Würzburg, 1993.

R.D. Haak, *Habakkuk* (VT.S 44), Leiden / New York / København / Köln, 1992.

J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Allā* (HSM 31), Chico, California, 1980.

— «Balaam», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 1,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 569-572.

J.M. Hadley, «Yahweh and "his Ashera": Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess», in *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), W. Dietrich et M.A. Klopfenstein (éds.), Freiburg / Göttingen, 1994, 235-268.

J. Hahn, *Das "Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels* (EHST XXIII/154), Frankfurt am M. / Bern, 1981.

J. Halévy, «Šîlo שִׁילֹה», *JA* 10/15, 1910, 383-384.

B. Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan* (SBL.MS 29), Chico, 1983.

V.P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapter 18-50* (NICOT), Grand Rapids, 1995.

M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, 1978.

M. Harl *et al.* (éds.), *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie 1), Paris, 1986.

W.R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC), Edinburg, 1905.

J.H. Hayes et J.M. Miller (éds.), *A History of Ancient Israel and Judah*, London, 1986.

J.D. Heck, «Issachar: Slave or Freeman? (Gen 49:14-15)», *JETS* 29/4, 1986, 385-396.

— «A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33», *Bibliotheca Sacra* 147, 1990, 16-31.

K.-H. Hecke, *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit* (FzB 52), Würzburg, 1985.

P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt* (HSAT 1), Bonn, 1930.

D. Hellholm, «Methodological Reflections on the Problem of Definition of Generic Texts», in *Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (JSPE.S 9), J.J. Collins et J.H. Charlesworth (éds.), Sheffield, 1991, 135-163.

E.W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten, 4 vol.*, Berlin, 1829-1835.

A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris, 1963.

G.A. Herion, «Issachar», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 577.

S. Herrmann, «Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen», in *Studien zur Ethnogenese 2, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 78,* 1988, 43-95.

— «Ephraim», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 2,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 551-553.

C.E. Hill, «Antichrist from the Tribe of Dan», *JThS* 46, 1995, 99-117.

D.R. Hillers, *Micah: a Commentary on the Book of the Prophet Micah* (Hermeneia), Philadelphia, 1984.

G. Hoffmann, «Versuche zu Amos», *ZAW* 3, 1883, 87-126.

J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden, 1956.

— «Einige Opmerkingen rond het israelitischen 12-Stammensysteem», *NedThT* 14, 1959-1960, 241-263.

J. Hoftijzer et K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, 2 vol.* (HO. Erste Abteilung, Der Nahe und Mittlere Osten, 21), Leiden / New York / Köln, 1995.

J.E. Hogg, «The Meaning of המשפתים in Gen. 49:14 and Judg 5:16», *AJSL* 43, 1926-1927, 299-301.

W.L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids, 1978.

— *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1 -25* (Hermeneia), Philadelphia, 1986.

— *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52* (Hermeneia), Minneapolis, 1989.

H. Holzinger, *Genesis* (KHC), Leipzig / Tübingen, 1898.

— *Numeri* (KHC), Leipzig / Tübingen, 1903.

R. de Hoop, *Genesis 49 and Its Literary and Historical Context* (OTS 39), Leiden *et al.*, 1999.

L. Hoppe, «Israel, History of (Monarchic Period)», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 558-567.

F. Horst, «Einiges zum Text von Gen. 49», *OLZ* 33, 1930, 1-3.

F. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (FzB 20), Stuttgart, 1977.

A.R. Hulst, «De betekenis van het woord *menuḥā*», in *Schrift en Uitleg*, 1970, 62-78.

W.L. Humphreys, *Joseph and His Family. A Literary Study*, Columbia, 1988.

H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin, 1853.

J.-M. Husser, *Le songe et la parole. Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZAW 210), Berlin / New York, 1994.

J.P. Hyatt, «Yahweh as "the God of my Father"», *VT* 5, 1955, 130-136.

B.P. Irwin, «Molek Imagery and the Slaughter of Gog in Ezekiel 38 and 39», *JSOT* 65, 1995, 93-112.

B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis übersetzt und erklärt*, Berlin, 1934.

E. Jacob, *Esaïe 1-12* (CAT VIIIa), Genève, 1987.

E. Jacob, C.-A. Keller et S. Amsler, *Osée; Joël ; Abdias ; Jonas ; Amos* (CAT XIa), Genève, 1992[3].

H. Jacobson, «*Beshaggam* and *Shiloh* Revisited», *ZAW* 106, 1994, 490.

L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. Vol. 2. Psaumes 42-100*, Belgique, 1977.

D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach* (JSOT.S 109), Sheffield, 1991.

J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Harvard, 1973.

— *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50* (ITC), Grand Rapids / Edinburgh, 1993.

S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt am Main / Bern, 1989.

— *I & II Chronicles. A Commentary* (Old Testament Library), London, 1993.

— «L'historiographie post-exilique: Comment et Pourquoi?», in *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des reecherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), A. de Pury, T. Römer et J.D. Macchi (éds.), Genève, 1996, 123-152.

K. Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Fribourg, 1982.

N. Jay, «Sacrifice, descent and the Patriarchs», *VT* 38, 1988, 52-70.

S.P. Jeansonne, *The Women of Genesis. From Sarah to Potiphar's Wife*, Minneapolis, 1990.

— «Naphtali», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 4,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1021-1022.

— «Zebulun», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 6,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1056-1057.

E. Jenni, *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich, 1968.

— «אחר 'ḥr danach», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1971, 110-118.

— (éd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 vol.*, München / Zürich, 1971-1976.

P.P. Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT.S 106), Sheffield, 1992.

A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906².

J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen, 1983.

D.R. Jones, *Jeremiah* (NCBC), Grand Rapids, 1992.

G.H. Jones, *1 and 2 Kings. Vol. 1. I Kings 1-16:34* (NCBC), Grand Rapids / London, 1984.

— *1 & 2 Chronicles* (OTGu), Sheffield, 1993.

M. de Jonge, «Messiah», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 4,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 777-788.

P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923.

— «Genèse 49,11 סוּת», *Bib* 21, 1940, 58.

O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* (ATD 18), Göttingen, 1973.

— *Einleitung in das Alte Testament : eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh, 1984⁵.

Z. Kallai, «Territorial Patterns, Biblical Historiography and Scribal Tradition - A Programmatic Survey», *ZAW* 93, 1981, 427-432.

— «The Twelve-Tribe Systems of Israel», *VT* 47, 1997, 53-90.

K.A. Kamp et N. Yoffe, «Ethnicity in Ancient Western Asia during the Early SecondMillennium BCE : Archaeological Asessments and Ethnoarchaeological Perspectives», *BASOR* 237, 1980, 85-104.

A.S. Kapelrud, «Genesis XLIX 12», *VT* 4, 1954, 426-428.

— «אֶבֶן», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. I,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 50-53.

— «אָבִיר אַבִּיר», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. I,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 43-46.

L.R. Kass, «Regarding Daughters and Sisters. The Rape of Dinah», *Commentary* 93, 1992, 29-38.

Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalem, 1953.

N. Kebekus, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50* (Internationale Hochschulschriften), Münster / New York, 1990.

A.A. Keefe, «Rapes of Women/Wars of Men», *Semeia* 61, 1993, 79-97.

O. Keel, *Das Hohelied* (ZBK), Zürich, 1986.

— *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien* (LeDiv. Commentaires 2), Paris, 1993.

O. Keel et M. Küchler, *Synoptische Texte aus der Genesis, 2 vol.* (BiBe 8), Fribourg, 1971.

O. Keel et C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg / Basel / Wien, 1992.

C.F. Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's. Vol. 1. Genesis und Exodus* (BC), Leipzig, 1861.

C.A. Keller et R. Vuillemier, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT XIb), Genève, 1971.

D. Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 120), Berlin, 1970.

— «לֵוִי lewî לְוִיִּם lewîjim», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 4,* G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984, 499-521.

P. Kevers, «Etude littéraire de Genèse XXXIV», *RB* 87, 1980, 38-86.

— «Les 'fils de Jacob' à Sichem», in *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers Read at the XIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BEThL 94), C. Brekelmans et J. Lust (éds.), Leuven, 1990, 41-46.

D. Kidner, *Genesis. An Introduction and Commentary* (TOTC), London / Downwers Grove, 1967.

P.J. King, *Amos, Hosea, Micah - An Archaeological Commentary*, Philadelphia, 1988.

H.J. Kittel, *Die Stammessprüche Israels: Genesis 49 und Deuteronomium 33 traditionsgeschichtlich untersucht*, Berlin, 1959.

J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London, 1955.

D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation* (GTA 35), Göttingen, 1987.

E.A. Knauf, «El Saddai», *BN* 16, 1981, 20-26.

— «Bücherbesprechung: Niemann, H.M. Die Daniten.», *ZDPV* 101, 1985, 183-187.

— «El Saddai - der Gott Abrahams ?», *BZ* 29, 1985, 97-105.

— *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK.AT 29), Stuttgart, 1994.

— «Stämme Israels», in *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie,* E. Fahlbusch *et al.* (éds.), Göttingen, 1994, 479-483.

— «Shadday שדי», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD),* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éds.), Leiden / New York / Cologne, 1995, 1416-1423.

E.A. Knauf, A. de Pury et T. Römer, «*BaytDawid ou *BaytDod ? Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan», *BN* 72, 1994, 60-69.

M.P. Knowles, «'The Rock, His Work is Perfect': Unusual Imagery fo God in Deuteronomy xxxii», *VT* 39, 1989, 307-322.

K. Koch, «Šadday. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwestsemitischen Polytheismus», *VT* 26, 1976, 299-332.

M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 142), Göttingen, 1988.

— «Mighty one of Jacob אביר יעקב», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD),* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éds.), Leiden / New York / Cologne, 1995, 1073-1076.

L. Koehler, «Lexikologisch-Geographisches», *ZDPV* 62, 1939, 115-125.

E. König, *Die Genesis*, Gütersloh, 1919.

W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative* (JSOT.S 93), Sheffield, 1990.

M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8), Munster, 1990.

— «Rock צור, סלע», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD),* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éds.), Leiden / New York / Cologne, 1995, 1338-1340.

— «Stone אבן», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD),* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éds.), Leiden / New York / Cologne, 1995, 1547-1550.

H. Kosmala, «At the End of Days», *ASTI* 2, 1963, 27-37.

T.M. Krapf, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion* (OBO 119), Fribourg - Göttingen, 1992.

H.-J. Kraus, *Psalmen. Vol. 1* (BK 15,1), Neukirchen-Vluyn, 1960.

D. Krause, «A Blessing Cursed: The Prophet's Prayer for Barren Womb and Dry Breasts in Hosea 9», in *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary Currents in Biblical Interpretation), D.N. Fewell (éd.), Louisville, 1992, 191-202.

W. Krebs, «"...sie haben Stiere gelähmt" (Gen 49 6)», *ZAW* 78, 1966, 359-361.

T. Kronholm, «יתר», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 3,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1982, 1079-1090.

A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen* (BZAW 16), Giessen, 1909.

H. Kruse, «David's Covenant», *VT* 35, 1985, 139-164.

A. Kuenen, «Dina en Sichem», *Theologisch tijdschrift* 14, 1880, 257-281.

J. Kugel, «The Adverbial Use of *kî ṭôb*», *JBL* 99, 1980, 433-435.

— «The Story of Dinah in the *Testament of Levi*», *HTR* 85, 1992, 1-34.

R.A. Kugler, *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* (SBL.EJL 9), Atlanta, 1996.

S.D. Kunin, *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology* (JSOT.S 185), Sheffield, 1995.

A. Kuschke, «Sidons Hinterland und der Paß von Ğezzin», *ZDPV* 93, 1977, 178-197.

L. Kutler, «A 'Strong' Case for Hebrew MAR», *UF* 16, 1984, 111-118.

A. Laato, *Josias and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CB.OT 33), Stockholm, 1992.

C.J. Labuschagne, «The Song of Moses: Its Framework and Structure», in *De fructu oris sui. Essays in Honour of Adrianus Van Selms* (POS 9), I.H. Eybers *et al.* (éds.), Leiden, 1971, 85-98.

— «The Tribes in the Blessing of Moses», in *Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis. Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference Held at London, 1973* (OTS 19), A.S. Van der Woude (éd.), Leiden, 1974, 97-112.

A. Lacocque, *Daniel et son temps* (Le Monde de la Bible 8), Genève, 1983.

P.A. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen, 1887.

C.-K.P. Lai, *Jacob's Blessing on Judah (Genesis 49:8-12) within the Hebrew Old Testament: A Study of In-textual, Inner-textual and Inter-textual Interpretation*. Ph.D., Trinity Evangelical Divinity School, 1993.

M. Lambert et G.E. Weil, *Traité de grammaire hébraïque* (Collection Massorah), Hildesheim, 1972[2].

J.P.N. Land, *Disputatio de carmine Jacobi Gen. XLIX*, Leiden, 1858.

B. Lang, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch* (EdF 153), Darmstadt, 1981.

R. Largement, «Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne», in *Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris. mémorial du cinquantenaire, 1914-1964* (TICP 10), Paris, 1964, 37-50.

K.J.A. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6), Kampen, 1994.

R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index. Vol. 1. Genèse* (SC 245), Paris, 1978.

A. Legendre, «2. Zabulon», in *Dictionnaire de la Bible, vol. 5,* F. Vigouroux (éd.), Paris, 1912, 2510-2513.

S. Lehming, «Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 34», *ZAW* 70, 1958, 228-250.

— «Versuch zu Ex. XXXII», *VT* 10, 1960, 16-50.

— «Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne», *VT* 13, 1963, 74-81.

A. Lemaire, «Asher et le royaume de Tyr», in *Phoenicia and the Bible. Proceedings of the Conference held at the University of leuven on the 15th and 16th of March 1990* (OLA 44 / Studia Phoenicia XI), E. Lipiński (éd.), Leuven, 1991, 135-152.

— «Epigraphie Palestinienne: nouveaux documents. 1. Fragment de stèle araméenne de Tell Dan (IXe s. av. J.-C.)», *Henoch* 16, 1994, 87-93.

N.P. Lemche, «The Greek "Amphictyony" - Could It Be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges ?», *JSOT* 4, 1977, 48-59.

— *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (VT.S 37), Leiden, 1985.

— *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, 1988.

— «Early Israel Revisited», *CR:BS* 4, 1996, 9-34.

— «Response to William G. Dever 'Revisionist Israel Revisited'», *CR:BS* 5, 1997, 9-14.

N.P. Lemche et T.L. Thompson, «Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology», *JSOT* 64, 1994, 3-22.

T. Lescow, «Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5», *ZAW* 84, 1972, 46-85.

J.P. Lettinga, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden, 1980.

I. Lévi, *The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus* (SSS 3), Leiden, 1951[2].

C. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen, 1985.

— *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993.

— «Das System der zwölf Stämme Israels», in *Congress Volume. Paris 1992* (VT.S 61), J.A. Emerton (éd.), Leiden / New York / Köln, 1995, 163-178.

G. Liedke, «דין *dīn* richten», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1971, 445-448.

B. Lindars, *Judges 1-5. A New Translation and Commentary. Edited by A.D.H. Mayes,* Edinburgh, 1995.

J. Lindblom, «The Political Background of the Shiloh Oracle», in *Congress Volume. Copenhagen 1953* (VT.S 1), Leiden, 1953, 78-87.

— *Prophecy in Ancient Israel,* Oxford, 1962.

E. Lipiński, «באחרית הימים dans les textes préexiliques», *VT* 20, 1970, 445-450.

— «The territory of Tyre and the Tribe of Asher», in *Phoenicia and the Bible. Proceedings of the Conference held at the University of leuven on the 15th and 16th of March 1990* (OLA 44 / Studia Phoenicia XI), E. Lipiński (éd.), Leuven, 1991, 153-166.

— «Etymological and Exegetical Notes on the Mesa' Inscription», *Or* 40, 1971, 325-340.

G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament,* Stuttgart, 1958.

S.E. Loewenstamm et J. Blau (éds.), *Thesaurus of the Language of the Bible, Vol. 1,* Jerusalem, 1957.

N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Roma, 1963.

— «Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt 4,1-40)», *Bibel und Leben* 5, 1964, 247-256 = *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, vol. 1* (SBAB 8), Stuttgart, 1990$^{3}$, 167-191.

— *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111), Fribourg / Göttingen, 1991.

— «Deutéronome et Pentateuque. Etat de la recherche», in *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), P. Haudebert (éd.), Paris, 1992, 35-64.

S. Lönborg, «Die "Silo"-Verse in Genesis 49», *ARW* 27, 1929, 369-384.

R.E. Longacre, *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48,* Winona Lake, 1989.

O. Loretz, *Der Prolog des Jesaja Buches (1,1-2,5). Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesaja-Buch. 1* (UBL 1), Altenberge, 1984.

L.M. Luker, «Rachel's Tomb», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 5,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 608-609.

B.Z. Luria, «The Holiness of Migdal Eder (hébreu)», *Beth Mikra* 34, 1988-1989, 198-202.

J. Lust, «Messianism and the Greek Version of Jeremiah», in *VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate studies, Leuven, 1989* (SCSt 31), C.E. Cox (éd.), Atlanta, 1991, 87-122.

H. Lutzky, «Shadday as a Goddess Epithet», *VT* 48, 1998, 15-36.

V. Maag, «Der Hirte Israels. Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion», *SThU* 28, 1958, 2-28.

J.-D. Macchi, «Les controverses théologiques dans le judaïsme de l'époque postexilique. L'exemple de 2 Rois 17,24-41», *Transeu* 5, 1992, 85-93.

— *Les Samaritains: histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie* (Le Monde de la Bible 30), Genève, 1994.

— «Histoire d'Israël ou histoire de la Palestine. A propos de deux livres récents», *ETR* 70, 1995, 85-97.

— «Théophanie et vocation (Exode 3/1-12)», *ETR* 71, 1996, 67-74.

— «Les doublets dans le livre de Jérémie», in *The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception* (BEThL 128), A. Curtis et T. Römer (éds.), Leuven, 1997, 119-150.

R. Macuch, «Hermeneutical Divergencies Between the Samaritan and Jewish Versions of the Blessings on the Patriarchs (Genesis 49 and Deuteronomy 33)», in *Essays in Honour of G.D. Sixdenier. New Samaritan Studies of the Société d'Etudes samaritaines III & IV*, A.D. Crown et L. Davey (éds.), Sydney, 1995, 365-379.

F. Malbran-Labat, *L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie, d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive* (HEO II, 19), Genève Paris, 1982.

— «Military organization in Mesopotamia», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 4,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 826-831.

O. Margalith, «*M[e]kērōtēhem* (Genesis xlix 5)», *VT* 34, 1984, 101-102.

B. Margulis, «Gen. XLIX 10 / Deut. XXXIII 2-3. A New Look at Old Problems», *VT* 19, 1969, 202-210.

— «Emendation and Exegesis: a Reply to L Sabottka [Gen 49:10]», *Bib* 52/2, 1971, 226-224.

K. Marti, «Nachwort des Herausgebers», *ZAW* 29, 1909, 197-198.

R. Martin-Achard, «A propos de la bénédiction de Juda en Gn 49,8-12 (10)», in *De la Tôrah au Messie. Etudes d'exégèse et d'herméneutique biblique,* M. Carrez (éd.), Paris, 1981, 121-134.

A. Marx, «A propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexions sur la formation d'un livre prophétique», in *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday. 6 September 1980* (BZAW 150), J.A. Emerton (éd.), Berlin / New York, 1980, 106-120.

— «A propos de Nombres XXIV 19b», *VT* 37, 1987, 100-104.

— «"Jusqu'à ce que vienne Shiloh". Pour une interprétation messianique de Genèse 49,8-12», in *"Le Dieu qui vient". Mélanges offerts en hommage à Bernard Renaud* (LeDiv 159), R. Kuntzmann (éd.), Paris, 1995, 95-111.

R. Mason, *Micah Nahum Obadiah* (OTGu), Sheffield, 1991.

H.G. May, «The God of my Father. A Study in Patriarchal Religion», *JBR* 9, 1941, 155-158.199-200.

— «The Book of Ezekiel», in *The Interpreter's Bible, vol. 6,* New York, 1956, 39-338.

A.D.H. Mayes, «Israel in the Pre-Monarchy Period», *VT* 23, 1973, 151-170.

— *Israel in the Period of the Judges* (SBT 29), London, 1974.

— *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids London, 1981.

— «Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy», *JBL* 100, 1981, 23-51.

— *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*, London, 1983.

— «Amphictyony», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 1,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 212-216.

J.L. Mays, *Hosea. A Commentary* (OTL), London, 1969.

— *Micah. A Commentary* (OTL), London, 1976.

A. Mazar, «The 'Bull Site' - an Iron Age I Open Cult Place», *BASOR* 247, 1982, 27-42.

P.K. McCarter Jr., *I Samuel* (AncB), New York, 1980.

W. McKane, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah. Vol. 1* (ICC), Edinburgh, 1986.

H. McKeating, *Ezekiel* (OTGu), Sheffield, 1993.

S.L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42), Leiden *et al.*, 1991.

M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBib 27), Roma, 1966.

— *Targum Neofiti 1: Genesis* (The Aramaic Bible 1A), Edinburgh, 1992.

A. Meinhold, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, II», *ZAW* 87-88, 1975-1976, 306-324. 72-93.

J. Meinhold, «Textkonjekturen», *ZAW* 38, 1919-20, 169-171.

I. Mendelsohn, «State Slavery in Ancient Palestine», *BASOR* 85, 1942, 14-27.

— «On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel», *BASOR* 167, 1962, 31-35.

G.E. Mendenhall, «The Census of Numbers 1 and 26», *JBL* 77, 1958, 52-66.

— «The Hebrew Conquest of Palestine», *BA* 25, 1962, 66-87.

— *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore, 1973.

M.J.J. Menken, «Die Redaktion des Zitates aus Sach 9,9 in Joh 12,15», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80, 1989, 193-209.

T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (CB.OT 5), Lund, 1971.

— *No Graven Image ? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm, 1995.

E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Darmstadt, 1967².

R. Michaud, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal, 1994.

J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology. Vol. 1. The Encroacher and the Levite. The Term 'Aboda* (UCP. Near Eastern studies 14), Berkeley, 1970.

L. Monsengwo-Pasinya, «Deux textes messianiques de la Septante: Gen. 49,10 et Ez 21, 32», *Bib* 61, 1980, 357-376.

J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETh L 91), Louvain, 1990.

— «The Twelve tribes in the Song of Deborah», *VT* 43, 1993, 483-494.

W.L. Moran, «Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,32», *Bib* 39, 1958, 405-416.

— «The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background», in *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright,* G.E. Wright (éd.), London, 1961, 54-72.

— *Les lettres d'El Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon* (LAPO 13), Paris, 1987.

H. Motzki, «Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels», *VT* 25, 1975, 470-485.

S. Mowinckel, «Der Ursprung der Bil'amsage», *ZAW* 48, 1930, 233-271.

— *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Jos 13-19* (ANVAO 2), Oslo, 1946.

— *He that Cometh*, Oxford, 1956.

— «'Rahelstämme' und 'Leastämme'», in *Von Ugarit nach Qumran : Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Otto Eissfeldt zum 1. September 1957 dargebracht von Freunden und Schülern* (BZAW 77), J. Hempel et L. Rost (éds.), Berlin, 1958, 129-150.

— *Tetrateuch - Pentateuch - Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90), Berlin, 1964.

E.T. Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity* (SBLSS), Atlanta, 1993.

— *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch* (SBLSS), Atlanta, 1997.

H.-P. Müller, «Der Aufbau des Debora-Liedes», *VT* 16, 1966, 446-459.

— «רְאֵם rᵉ'em», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 7,* H.-J. Fabry et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1993, 267-271.

— «Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie», *VT* 14, 1964, 276-293.

— «Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā», *ZDPV* 94, 1978, 56-67.

M. Mulzer, «Benjamin», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 1,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1991, 270-271.

J.M. Myers, *1 Chronicles* (AncB), Garden City / New York, 1965.

N. Na'aman, «The Inheritance of the Sons of Simeon», *ZDPV* 96, 1980, 136-152.

— *Borders and Districts in Biblical Historiography. Seven Studies in Biblical Geographical Lists* (JBS 4), Jerusalem, 1986.

— «The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History», in *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel,* I. Finkelstein et N. Na'aman (éds.), Jerusalem Washington, 1994, 218-281.

K. Namiki, «Reconsideration of the Twelve-Tribes System of Israël», *AJBI* 2, 1976, 29-59.

H.-D. Neef, «Deboraerzählung und Deboralied: Beobachtungen zum Verhältnis von Jdc. IV und V», *VT* 44, 1994, 47-59.

— «Der Stil des Deboraliedes (Ri 5)», *ZAH* 8, 1995, 275-293.

— *Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landname bis zur frühen Königszeit* (BZAW 238), Berlin / New York, 1995.

J.T. Nelis et A. Lacocque, «Messianisme», in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* P.-M. Bogaert *et al.* (éds.), Maredsous, 1987, 814-820.

E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition,* Oxford, 1967.

H. Niehr et G. Steins, «שַׁדַּי šaddaj», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. VII,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1993, 1078-1104.

E. Nielsen, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation,* Copenhagen, 1955.

— *Deuteronomium* (HAT I/6), Tübingen, 1995.

H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines israelitischen Stammes* (FRLANT 135), Göttingen, 1985.

— «Dan», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 1,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1991, 382-383.

M. Nobile, «Le "benedizioni" a Giuda e a Giuseppe in Gen 49,8-12.22-26 e in Dt 33,7.13-17, nel quadro della redazione Gen-2Re», *Ant* 64, 1989, 501-517.

E. Noort, «The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua», in *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), M. Vervenne et J. Lust (éds.), Leuven, 1997, 161-180.

C. North, «מַס mas; סֵבֶל seḇel», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 4,* G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984, 1006-1009.

M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 3/10), Stuttgart, 1928.

— *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 4/1), Stuttgart, 1930.

— «Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches», *ZDPV* 58, 1935, 185-255.

— *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen, 1938.

— *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament,* Darmstadt, 1943.

— *Histoire d'Israël* (Bibliothèque historique), Paris, 1954.

— *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen, 1959.

— *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen, 1966.

— *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1966[3].

— *Könige* (BK 9/1), Neukirchen-Vluyn, 1968.

— *Numbers* (OTL), London, 1968.

— «Mari und Israel. Eine Personennamenstudie», in *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde, vol. 2,* Neukirchen-Vluyn, 1971, 213-233.

F. Nötscher, «Gen 49 10: שִׁילֹה = akkad. šēlu», *ZAW* 47, 1929, 323-325.

— «Heisst *kābōd* auch 'Seele'?», *VT* 2, 1952, 358-362.

M. O'Brien, *Priest and Levite in Malachi* (SBL.DS 121), Atlanta, 1990.

— «Judges and the Deuteronomistic History», in *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), S.L. McKenzie et P.M. Graham (éds.), Sheffield, 1994, 235-259.

— «The Contribution of Judah's Speech, Genesis 44,18-34, to the Characterization of Joseph», *CBQ* 59, 1997, 429-447.

M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, 1980.

B. Oded, «The settlement of the tribe of Reuben in transjordania», in *Studies in the History of Jewish people and the land of Israel in memory oj Zvi Avneri,* Haifa, 1970, 11-36.

S. Olofsson, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB.OT 31), Stockholm, 1990.

D.T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (BJSt 71), Chico, 1985.

— *Deuteronomy and the Death of Moses* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis, 1994.

E. Otto, «Die "synthetische Lebensauffassung" in der frühköniglichen Novellistik Israels. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie», *ZThK* 74, 1977, 371-400.

— *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels* (BWANT 110), Stuttgart *et al.*, 1979.

— «Techniken der Rechtssatzredaktion israelitischer Rechtsbücher in der Redaktion des Prophetenbuches Micha», *SJOT* 5, 1991, 119-150.

— «Micha/Michabuch», in *Theologische Realenzyklopädie, vol. XXII,* G. Müller (éd.), Berlin New York, 1992, 695-704.

C. Paap, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EHS.T 23.534), Frankfurt *et al.*, 1994.

L.M. Pákozdy, «Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope (Num 22-24)», in *Von Ugarit nach Qumran : Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Otto Eissfeldt zum 1. September 1957 dargebracht von Freunden und Schülern* (BZAW 77), J. Hempel et L. Rost (éds.), Berlin, 1958, 161-176.

D. Pardee, «The Semitic Root mrr and the etymology of Ugaritic mr(r) // brk», *UF* 10, 1978, 249-288.

S.M. Paul, «Polysensuous Polyvalency in Poetic Parallelism», in *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East. Presented to Shemaryahu Talmon,* M. Fishbane, E. Tov et W.W. Fields (éds.), Winona Lake, 1992, 147-163.

B. Peckham, «The Significance of the Book of Joshua in Noth's Theory of the Deuteronomistic History», in *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), S.L. McKenzie et P.M. Graham (éds.), Sheffield, 1994, 213-234.

H. Pehlke, *An Exegetical and Theological Study of Genesis 49: 1-28.* Th.D., Dallas theological seminary, 1985.

T. Penar, *North-West Semitic Philology and the Hebrew Fragments of Ben Sira*, Roma, 1975.

R. Péter, «פר et שׁור. Note de lexicographie hébraïque», *VT* 25, 1975, 486-496.

D.L. Petersen, «Eschatology (Old Testament)», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 2,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 575-579.

— *Zechariah 9-14 and Malachi. A Commentary* (OTL), London, 1995.

W.M.F. Petrie, *Researches in Sinai*, London, 1906.

F. Pili, «Possibili casi di metatesi in Genesi 49,10 e Salmo 2,11b-12a», *Aug* 15, 1975, 457-471.

S. Pisano, *Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts* (OBO 57), Fribourg Göttingen, 1984.

T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von* $P^g$ (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn, 1995.

R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12), Missoula, 1976.

K.E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and its Literature 7), Atlanta, 1995.

M.H. Pope, *Job* (AncB 15), New York, 1965.

A. Posnanski, *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Die Auslegung von Genesis 49,10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters*, Leipzig, 1904.

P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* (Le Sociologue), Paris, 1995.

H.D. Preuss, *Jahweglaube und Zukunftserwartung* (BWANT 87), Stuttgart *et al.*, 1968.

— (éd.), *Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), Darmstadt, 1978.

— *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt, 1982.

— *Theologie des Alten Testaments. Vol. 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart / Berlin / Köln, 1991.

— *Theologie des Alten Testaments. Vol. 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart / Berlin / Köln, 1992.

P. Prigent, «Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères des l'Eglise», *TZ* 15, 1959, 419-430.

J.B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.

O. Procksch, *Die Genesis* (KAT 1), Leipzig, $1924^{2\&3}$.

I.W. Provan, *Hezekiah and the Book of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172), Berlin - New York, 1988.

— *1 and 2 Kings* (NIBC 7), Peabody, 1995.

— «Ideologies, Literary and Critical: Reflexions on Recent Writing on the History of Israel», *JBL* 114, 1995, 585-606.

E. Puech, «La stèle de Mesha: Un roi de Moab proclame ses victoires sur Joram d'Israël», *MdB* 46, 1986, 28-29.

R. Pummer, «Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods», *HTR* 75, 1982, 177-188.

A. de Pury, «Genèse XXXIV et l'histoire», *RB* 76, 1969, 5-49.

— *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions partiarcales, 2 vol.* (EtB), Paris, 1975.

— «Jakob am Jabbok. Gen 32,23-33 im Licht einer alt-irischen Erzählung», *ThZ* 35, 1979, 18-34.

— «La ville dans les traditions patriarcales de la Genèse», in *La ville dans le Proche-Orient ancien* (Cahiers du CEPOA 1), F. Brüschweiler *et al.* (éds.), Leuven, 1983, 219-229.

— «La tradition patriarcale en Genèse 12-35», in *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), A. de Pury (éd.), Genève, 1989, 259-270.

— «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», in *Congress volume. Leuven 1989* (VT.S 43), J.A. Emerton (éd.), Leiden *et al.*, 1989, 78-96.

— «Le raid de Gédéon (Jug 6,25-32) et l'histoire de l'exlusivisme yahwiste», in *Lectio Difficilior Probabilior ? (FS F. Smyth-Florentin)* (DBAT Beiheft 12), T. Römer (éd.), Heidelberg, 1991, 173-205.

— «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», in *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), P. Haudebert (éd.), Paris, 1992, 172-207.

— «Yahwist ("J") Source», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 6,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1012-1020.

— «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *EstB* 52, 1994, 95-131.

A. de Pury et T. Römer, «Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche», in *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), A. de Pury (éd.), Genève, 1989, 9-80.

C. Rabin, «Etymological Miscellanea», in *Studies in the Bible* (ScrHie 8), C. Rabin (éd.), Jerusalem, 1961, 384-400.

Rachi, *בראשית. La Genèse. Commentaire de Rachi traduit par M. le Grand Rabbin Salzer* (Le Pentateuque. Accompagné du commentaire de Rachi 1), Paris, 1976.

G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4), Stuttgart, 1938.

— *Das erste Buch Mose, 3 vol.* (ATD), Göttingen, 1949-1953.

— «Josephsgeschichte und ältere Chokma», in *Congress Volume. Copenhagen 1953* (VT.S 1), Leiden, 1953, 120-127.

— *Théologie de l'Ancien Testament. Vol. 1. Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, 1963.

— *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (ATD), Göttingen, 1964.

— *Théologie de l'Ancien Testament. Vol. 2. Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, 1967.

W. Raible, «Was sind Gattungen ? Eine Antwort aus semiotischer und textlinguistischer Sicht», *Poetica* 12, 1980, 320-349.

A.F. Rainey, «Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel», *IEJ* 20, 1970, 191-202.

D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)* (VT.S 20), Leiden, 1970.

M.D. Rehm, «Levites and Priests», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 4,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 297-310.

J. Reider, «Etymological Studies in Biblical Hebrew», *VT* 2, 1952, 113-130.

G. Reim, «Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messianische Diskussion», *BZ* 22, 1978, 245-253.

B. Renaud, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation* (EtB), Paris, 1977.

— «Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition», *Revue des sciences religieuses* 56, 1982, 159-178.

— *Michée - Sophonie - Nahum* (SBi), Paris, 1987.

— *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture d'Ex 32-34* (LeDiv 169), Paris, 1998.

G.A. Rendsburg, «Janus Parallelism in Gen 49:26», *JBL* 99, 1980, 291-293.

— «Double Polysemy in Genesis 49:6 and Job 3:6», *CBQ* 44, 1982, 48-51.

— «David and His Circle in Genesis XXXVIII», *VT* 36, 1986, 438-446.

— *The Redaction of Genesis*, Winona Lake, 1986.

— «Israelian Hebrew Features in Genesis 49», *Ma* 8, 1992, 161-170.

R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin / New York, 1976.

— «Directions in Pentateuchal Studies», *CR:BS* 5, 1997, 43-65.

F.W. Riggs (éd.), *Ethnicity: Concepts and Terms Used in Ethnicity Research*, Honolulu, 1985.

H. Ringgren, *La religion d'Israël*, Paris, 1966.

— «אָב», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. I*, G.J. Botterweck et H. Ringgren (éd.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 1-19.

P. de Robert, *Le berger d'Israël. Essai sur le thème pastoral dans l'Ancien Testament* (CTh 57), Neuchâtel, 1968.

J.J.M. Roberts, «The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations», in *The Messiah. Developments in earliest Judaism and Christianity. The first Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, J.H. Charlesworth (éd.), Minneapolis, 1992, 39-51.

D.A. Robertson, «The Morphemes -y (-ī) and -w (-ō) in Biblical Hebrew», *VT* 19, 1969, 211-223.

— *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL.DS 3), Missoula, 1972.

T.H. Robinson, *A History of Israel. Vol. 1. From the Exodus to the Fall of Jerusalem, 586 B.C.*, Oxford, 1932.

F. Rochberg-Halton, «Astrology in the Ancient Near East», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 1*, D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 504-507.

A. Rofé, ספר בלעם *"The Book of Balaam" (Numbers 22:2-24:25). A Study in Methods of Criticism and the History of Biblical Literature and Religion* (JBS 1), Jerusalem, 1979.

— «The Acts of Nahash according to 4QSam[a]», *IEJ* 32, 1982, 129-133.

T. Römer, «Le cycle de Joseph. Sources, corpus, unité», *Foi et Vie* 86, 1987, 3-15.

— «La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: la création comme combat», *ETR* 64, 1989,

— *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg / Göttingen, 1990.

— «Nachwort», in *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* (OBO 111), N. Lohfink (éd.), Freiburg Göttingen, 1991, 111-123.

— «Joseph approche. Source du cycle, corpus, unité», in *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), O. Abel et F. Smyth (éds.), Paris, 1992, 73-85.

— «Le Deutéronome à la quête des origines», in *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), P. Haudebert (éd.), Paris, 1992, 65-98.

— «Le jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32», *Foi et Vie* 91, 1992, 3-14.

— «The Book of Deuteronomy», in *The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth* (JSOT.S 182), S.L. McKenzie et P.M. Graham (éds.), Sheffield, 1994, 178-212.

— «Approches exégétiques du Deutéronome. Brève histoire de la recherche sur le Deutéronome depuis Martin Noth», *RHPR* 75, 1995, 153-175.

— «La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique», in *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2), C.-B. Amphoux et J. Margain (éds.), Lausanne, 1996, 17-55.

— «La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37-50*) et les romans de la diaspora», in *Manchester-Lausanne 1996 Biblical Studies Seminar*, Manchester, 1996, 1-13.

T. Römer et A. de Pury, «L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat», in *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Monde de la Bible 34), A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi (éds.), Genève, 1996, 9-120.

M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67), Zürich, 1981.

— «Approches classiques de l'Ancien Testament : techniques exégétiques et implications théologiques», *ETR* 63, 1988, 337-360.

— «Quel intérêt l'Ancien Testament porte-t-il aux ancêtres ?», *Cahiers protestants* /1, 1989, 12-21.

— «Names of God in the OT», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 4,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1001-1011.

— *5. Mose. Vol. 2. 5. Mose 1-11 und 26-34 Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK.AT 5), Zürich, 1994.

M. Rösel, «Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta», *BN* 79, 1995, 54-70.

R.A. Rosenberg, «Beshaggam and Shiloh», *ZAW* 105, 1993, 258-261.

J.W. Rothstein, *Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik und Exegese des Alten Testaments* (BWAT 18), Leipzig, 1914.

H. Rouillard, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les «oracles»* (EtB), Paris, 1985.

W. Rudolph, «Die Josephgeschichte», in *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik ? An der Genesis erläutert* (BZAW 63), P. Volz et W. Rudolph (éds.), Berlin, 1933, 143-183.

— *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin, 1938.

— *Chronikbücher* (HAT 21), Tübingen, 1955.

— *Hosea* (KAT XIII/1), Gütersloh, 1966.

— *Jeremia* (HAK I/12), Tübingen, 1968[3].

— *Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja* (KAT XIII/3), Güterloh, 1975.

H.P. Rüger, «Zu RŠ 24.258», *UF* 1, 1969, 203-206.

L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen* (StANT 11), München, 1965.

— «Zur neueren Diskussion um die Josefsgeschichte der Genesis», *BZ* 33, 1989, 92-97.

— *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Vol. 1: Gen 1,1-11,26* (fzb 70), Würzburg, 1992.

K. Rupprecht, «Quisquilien zu der Wendung מלא (את) יד פלני (jemandem die Hand füllen) und zum Terminus מלאים (Füllung)», in *Sefer Rendtorff : Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff* (DBAT.B 1), K. Rupprecht (éd.), Dielheim, 1975, 73-93.

A. Saarisalo, *The Boundary Between Issachar and Naphtali. An Archaeological and Literary Study of Israel's Settlement in Canaan* (STAT ser.B 21), Helsinki, 1927.

L. Sabottka, «Noch Einmal Gen 49,10», *Bib* 51, 1970, 225-229.

M. Saebø, «Eschaton und Eschatologia im Alten Testament - in traditionsgeschichtlicher Sicht», in *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie : Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag,* J. Hausmann et H.-J. Zobel (éds.), Stuttgart / Berlin, 1992, 321-330.

— «Divine Names and Epithets in Genesis 49:24b-25a. Some Methodological and Traditio-Historical Remarks», in *History and Traditions of Early Israel. Studies Presented to Eduard Nielsen* (VT.S 50), A. Lemaire et B. Otzen (éds.), Leiden / New York / Köln, 1993, 115-132.

— «Zum Verhältnis von "Messianismus" uns "Eschatologie" im Alten Testament», in *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn, 1993, 25-55.

J.H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids, 1992.

E. Salm, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38* (fzb 76), Würzburg, 1996.

V. Salo, «Joseph, Sohn der Färse», *BZ* 12, 1968, 94-95.

P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden / New York / Köln, 1996.

J. Sanmartín, «Problemas de textologia en las "Bendiciones" de Moises (Dt 33) y de Jacob (Gn 49)», in *El misterio de la palabra. Homenaje de sus alumnos al profesor D. Luis Alonso Schökel al cumplir veinticinco anos de magisterio en el Instituto Biblico Pontificio,* V. Collado et E. Zurro (éds.), Madrid, 1983, 75-96.

N.M. Sarna, «The Divine Title 'abhîr ya'aqôbh», in *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979),* A.I. Katsh et L. Nemoy (éds.), Philadelphia, 1979, 389-396.

— *Genesis* (JPS.TC), Philadelphia *et al.*, 1989.

C.F.-A. Schaeffer, *Ugaritica II. Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra*, Paris, 1949.

J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg, 1986.

— *Numeri* (NEB 27), Würzburg, 1992.

A. Schenker, «La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers hasmonéens?», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, 1994, 281-293.

— «Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12,24a-z, TM 11-12; 14 et l'histoire deutéronomiste.», in *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Monde de la Bible 34), A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi (éds.), Genève, 1996, 193-236.

D.G. Schley, *Shiloh, a biblical city in tradition and history* (JSOT.S 63), Sheffield, 1989.

H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, 1976.

K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments.* Habilitationsschrift, Zürich, 1998.

H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, Giessen, 1925.

L. Schmidt, «Die alttestamentliche Bileamüberlieferung», *BZ* 23, 1979, 234-261.

— *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167), Berlin New-York, 1986.

W.H. Schmidt, «Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch», in *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), J.A. Emerton (éd.), Leiden *et al.*, 1991, 22-45.

G. Schmitt, «Der Ursprung des Levitentums», *ZAW* 94, 1982, 575-599.

H.-C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin, New York, 1980.

— «Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24», in *»Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag,* I. Kottsieper *et al.* (éds.), Göttingen, 1994, 180-198.

— «Die Josephsgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48-50.», in *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BEThL 133), M. Vervenne et J. Lust (éds.), Leuven, 1997, 391-405.

A. Schoors, «A Third Masculine Singular *taqtul* in Biblical Hebrew ?», in *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham* (JSOT.S 48), W. Claassen (éd.), Sheffield, 1988, 193-200.

U. Schorn, *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels* (BZAW 248), Berlin Ney York, 1997.

W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch* (WMANT 30), Neukirchen-Vluyn, 1969.

E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament. Mit einem Beitrage von Dr. Paul Haupt.*, Giessen, 1883².

W. Schröder, «Gen 49 [10]. Versuch einer Erklärung», *ZAW* 29, 1909, 186-197.

H. Schulte, «Richter 5: Das Debora-Lied», in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag,* E. Blum, C. Macholz et E.W. Stegemann (éds.), Neukirchen-Vluyn, 1990, 177-191.

H. Schulz, *Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten*, München, 1987.

K.-D. Schunck, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes* (BZAW 86), Berlin, 1963.

M. Schuster, «Ein Inuk sein. Zur mehrdimensionalen Identität der Eskimo», in *Ein Inuk sein. Interdisziplinäre Vorlesungen zum Problem der Identität,* G. Benedetti et L. Wiesman (éds.), Göttingen, 1986, 11-26.

D.R. Schwartz, «The Messianic Departure from Judah (4Q Patriarchal Blessings)», *TZ* 37, 1981, 257-266.

H. Schweizer, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes, 2 vol.* (TTHLLI 4), Tübingen, 1991.

S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin / New York, 1992.

H. Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan* (BZAW 98), Berlin, 1966.

— «אחרית», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 224-228.

— «Die Stämmeliste von Dt. XXXIII», *VT* 27, 1977, 158-169.

— *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh, 1978.

— «Die Stämmesprüche in Gen 49,3-27», *ZAW* 96, 1984, 333-350.

— «Levi/Leviten», in *Theologische Realenzyklopädie, vol. XXI,* G. Müller (éd.), Berlin / New York, 1991, 36-40.

— «Einige vertrauenswürdige Nachrichten zu Israels Anfängen: zu den Söhnen Hobabs, Sihon und Bileam im Buch Numeri», *JBL* 113, 1994, 577-585.

— «Zur literarischen Gestalt der Bileam-Pericope», *ZAW* 107, 1995, 409-419.

C.R. Seitz, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlin / New York, 1989.

E. Sellin, «Die Schiloh-Weissagung Gen. 49,10», in *Theologische Studien. Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht,* Leipzig, 1908, 369-390.

— «Zu dem Judaspruch im Jaqobssegen Gen 49,8-12 und im Mosesegen Deut 33,7», *ZAW* 60, 1944, 57-67.

K. Seybold, «Das Herrscherbild des Bileamorakels Num. 24, 15-19», *TZ* 29, 1973, 1-19.

— *Nahum, Habakuk, Zephanja* (ZBK.AT 24/2), Zürich, 1991.

C.S. Shaw, *The Speeches of Micah. A Rhetorical-Historical Analysis* (JSOT.S 145), Sheffield, 1993.

S.K. Sherwood, *"Has God Not Been on My Side". An Examination of the Narrative Technique of the Story of Jacob and Laban. Genesis 29,1-32,2* (EHS.T 400), Frankfurt am Main, 1990.

N. Shupak, «סיפור יוסף - בין אגדה להיסטוריה (The Joseph Story: Legend or history ?)», in *Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran,* M.V. Fox *et al.* (éds.), Winona Lake, 1996, 125*-133*.

J.-L. Ska, «Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque», in *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), A. de Pury (éd.), Genève, 1989, 95-125.

— «Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes "Introductions"», *Bib* 77, 1996, 245-265.

J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburg, 1910.

K.A.D. Smelik, *Historische Dokumente aus dem alten Israel* (KVR 1328), Göttingen, 1987.

— «The Literary Structure of King Mesha's Inscription», *JSOT* 46, 1990, 21-30.

R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912.

J.M.P. Smith, W.H. Ward et J.A. Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC), Edinburg, 1928.

M.S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, 1990.

R.L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco, 1984.

D.L. Smith-Christopher, «The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaean Community», in *Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), T.C. Eskenazi et K.H. Richards (éds.), Sheffield, 1994, 243-265.

K. Smyth, «The Prophecy Concerning Juda: Gen. 49:8-12», *CBQ* 7, 1945, 290-305.

L.A. Snijders, «מלא», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 4,* G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984, 876-886.

J.A. Soggin, *Le livre de Josué* (CAT Va), Neuchâtel, 1970.

— «Compulsory Labor under David and Solomon», in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays,* T. Ishida (éd.), Tokyo / Winona Lake, 1982, 259-267.

— *Le livre des Juges* (CAT Vb), Genève, 1987.

— «Genesis Kapitel 34. Eros und Thanatos», in *History and Tradition of Early Israel: Studies Presented to Eduard Nielsen* (VT.S 50), A. Lemaire et B. Otzen (éds.), Leiden / New York / Köln, 1993, 133-135.

— *An Introduction to the History of Israel and Judah*, London, 1993.

— «Judah and Tamar (Genesis 38)», in *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of Norman Whybray on His Seventieth Birthday* (JSOT.S 163), H.A. McKay et D.J.A. Clines (éds.), Sheffield, 1993, 281-287.

— «Notes on the Joseph Story», in *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), A.G. Auld (éd.), Sheffield, 1993, 336-349.

— *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, 1997.

K.L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and their Expression in the Hebrew Bible.* Ph.D., University of North Carolina, Chapel Hill, 1996.

E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, translation, and notes.* (AncB), New York, 1964.

S.D. Sperling, «Joshua 24 Re-examined», *HUCA* 58, 1987, 119-136.

F.A. Spina, «The Dan Story Historically Reconsidered», *JSOT* 4, 1977, 60-71.

B. Stade, «Bemerkungen über das Buch Micha», *ZAW* 1, 1881, 161-172.

— *Geschichte des Volkes Israel. Vol. 1*, Berlin, 1887.

W. Staerk, «Der Gebrauch der Wendung באחרית הימים im alttestamentlichen Kanon», *ZAW* 11, 1891, 247-253.

A. Standhartinger, «"Um zu sehen die Töchter des Landes". Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34», in *Religious propaganda and missionary competition in the New Testament world. Essays honoring Dieter Georgi* (NT.S 74), L. Bormann, K. Del Tredici et A. Standhartinger (éds.), Leiden / New York / Köln, 1994, 89-116.

O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn, 1989[12] = *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology* (SBL.RBS 33), Atlanta, 1995.

E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster / Jerusalem, 1982.

— «Discoveries at Tel Dor», in *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOT.S 237), N.A. Silberman et D. Small (éds.), Sheffield, 1997, 128-143.

P.D. Stern, «Of Kings and Moabites: History and Theology in 2 Kings 3 and the Mesha Inscription», *HUCA* 64, 1993, 1-14.

M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and Drama of Reading* (ISBL), Bloomington, 1985.

— «Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counter-Reading», *JBL* 111, 1992, 463-488.

C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (HKAT), Göttingen, 1923.

H.G. Stigers, *A Commentary on Genesis*, Grand Rapids, 1976.

H.-J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches: textqeschichtilcher Rang, Eigenarten, Tiebkräfte* (OBO 136), Fribourg / Göttingen, 1994.

H. Strauss, *Untersuchungen zu den Überlieferungen der vorexilischen Leviten*, Bonn, 1960.

U. Struppe (éd.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, 1989.

J.G. Strydom, «Micah 4: 1-5 and Isaiah 2: 2-5: Who said it first? A critical discussion of A S van der Woude's view», *OTE* 2/2, 1989, 15-28.

D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco, 1987.

D.K. Stuart, *Studies in Early Hebrew Meter* (HSM 13), Missoula, 1976.

M.A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), Berlin / New York, 1988.

R. Syrén, *The Blessings in the Targums. A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33* (AAAbo.H 64/12), Åbo, 1986.

— *The Forsaken First-Born. A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives* (JSOT.S 133), Sheffield, 1993.

A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch. Vol. 1. Genesis, Exodus* (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects), Tel-Aviv, 1980.

S. Talmon, «*Yād wāšēm*: An Idiomatic Phrase in Biblical Literature and Its Variations», *HebStu* 25, 1984, 8-17.

E.I. Täubler, *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*, Tübingen, 1958.

— «Die Spruch-Verse über Sebulon», *MGWJ* 83, 1939, 9-46.

S. Terrien, *Job* (CAT 13), Neuchâtel, 1963.

E. Testa, «La formazione Letteraria della Benedizione di Giacobbe (Gen 49,2-27)», *LA* 23, 1973, 167-205.

J.A. Thompson, *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (TOTC 5), London, 1974.

— *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids, 1980.

R.H. Thompson, *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal*, New York, 1989.

T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin - New York, 1974.

— *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East, IV), Leiden, 1992.

S. Timm, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Göttingen, 1982.

— *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden, 1989.

H. Torczyner, «אביר kein Stierbild», *ZAW* 39, 1921, 296-300.

A. Tosato, «The Literary Structure of the First Two Poems of Balaam (Num. xxiii 7-10, 18-24)», *VT* 29, 1979, 98-106.

R.J. Tournay, «En marge d'une traduction des Psaumes», *RB* 63, 1956, 161-181.496-512.

— «Recension de H. Wildberger, *Jesajah* (BK X,1), 1965.», *RB* 74, 1967, 117-119.

— «Le Psaume et les Bénédictions de Moïse (Deutéronome XXXIII)», *RB* 65, 1958, 181-213.

— *Voir et entendre Dieu dans les Psaumes. Ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (CRB 24), Paris, 1988.

— «Le cantique de Débora et ses relectures», in *Texts, Temples and Traditions. A Tribute to Menahem Haran,* M.V. Fox *et al.* (éds.), Winona Lake, 1996, 195-207.

— «Le Psaume et les Bénédictions de Moïse», *RB* 103, 1996, 196-212.

E. Tov, «Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah», in *Le livre de Jérémie: Le prohète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BEThL 54), P.-M. Bogaert (éd.), Leuven, 1981, 145-167.

— *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (JBS 3), Jerusalem, 1981.

— *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis / Assen / Maastricht, 1992.

M. Treves, «Shiloh (Genesis 49,10)», *JBL* 85, 1966, 353-356.

F. Tuch, *Kommentar über die Genesis*, Halle, 1838.

G.M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia, 1971.

E. Ullendorff, «The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography», *VT* 6, 1956, 190-1198.

S. Ullmann, *Language and Style*, Oxford, 1964.

H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung* (OBO 18), Freibourg, 1978.

B.J. van der Merwe, «Joseph as successor of Jacob», in *Studia Biblica et Semitica. Theodoro Christiano Vriezen. Qui munere Professoris Theologiae per XXV annos functus est, ab amicis, collegis, discidulis dedicata,* Wageningen, 1966, 221-232.

K. van der Toorn, «Shepherd רעה», in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD),* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éds.), Leiden / New York / Cologne, 1995, 1457-1459.

A.S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (SSN 3), Assen, 1957.

— «צוּר ṣūr Fels», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 2,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1976, 538-543.

J. Van Seters, «Confessional Reformulation in the Exilic Period», *VT* 22, 1972, 448-459.

— *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven - London, 1983.

— «Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament», in *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström* (JSOT.S 31), W.B. Barrick et J.R. Spencer (éds.), Sheffield, 1984, 139-158.

— *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, 1992.

— *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, 1994.

— «The Theology of the Yahwist. A Preliminary Sketch.», in *«Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?» Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburstag,* I.v.O. Kottsieper, J.; Römheld, D.; Wahl, H. M. (éds.), Göttingen, 1994, 219-228.

J.W. Vancil, «Sheep, Shepherd», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 5,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 1187-1190.

J. de Vaulx, *Les Nombres* (SBi), Paris, 1972.

R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament. Vol. 1. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, Paris, 1958.

— *Les institutions de l'Ancien Testament. Vol. 2. Institutions militaires. Institutions religieuses*, Paris, 1960.

— *Histoire ancienne d'Israël. Vol. 1. Des origines à l'installation en Canaan* (EtB), Paris, 1971.

— *Histoire ancienne d'Israël. Vol. 2. La période des Juges* (EtB), Paris, 1973.

B. Vawter, «The Canaanite Background of Genesis 49», *CBQ* 17, 1955, 1-18.

— *On Genesis: A New Reading*, Garden City, New York, 1977.

T. Veijola, *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms* (AASF B 220), Helsinki, 1982.

G. Vermes, «The Story of Balaam. The Scriptural Origin of Haggadah», in *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (StPB 4), Leiden, 1973², 127-177.

— *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (SPB 4), Leiden / New York / Köln, 1983².

J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël, 2 vol.* (EtB), Paris, 1977-1978.

— «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). une clé pour la "question deutéronomiste"?», *ZAW* 97, 1985, 1-23.

— *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance. Le dialogue des grandes intuitions théologiques de l'Ancien Testament* (LeDiv 126), Paris, 1986.

M. Veronese, «L'interpretazione della figura di Dan (Gen 49,16-18) in Rufino di Concordia», *StPat* 41, 1994, 521-549.

D. Vetter, *Seherspruch und Segensschilderung. Ausdruckabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24* (CThM 4), Stuttgart, 1974.

P. Vielhauser, «Die Apokalyptic», in *Neutestamentliche Apokryphen, vol. 2, Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes,* E. Hennecke et W. Schneemelcher (éds.), Tübingen, 1964, 408-421.

— «Apocalyptic», in *New Testament Apocrypha, vol. 2,* E. Hennecke, W. Schneemelcher et R.M. Wilson (éds.), Philadelphia, 1965, 581-600.

D. Vieweger, «Überlegungen zur Landnahme israelitischer Stämme unter besonderer Berücksichtigung der galiläischen Berglandgebiete», *ZDPV* 109, 1993, 20-36.

E. Vogt, «Benjamin geboren "eine Meile" von Ephrata», *Bib* 56, 1975, 30-36.

P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10), Leipzig, 1928.

H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Neukirchen-Vluyn Kevelaer, 1975.

S.J. de Vries, *From Old Revelation to New. A Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Transitions in Prophetic Prediction*, Grand Rapids, 1995.

T.C. Vriezen, «'Ehje 'ašer 'ehje», in *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden,* W. Baumgartner *et al.* (éds.), Tübingen, 1950, 498-512.

H.M. Wahl, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258), Berlin New York, 1997.

N. Walker, «Concerning the Function of *'ēth*», *VT* 5, 1955, 314-315.

B.K. Waltke et M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, 1990.

H.C. Washington, «The Strange Woman (אשה זרה/נכריה) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judaean Society», in *Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), T.C. Eskenazi et K.H. Richards (éds.), Sheffield, 1994, 217-242.

W.G.E. Watson, «Hebrew "to be Happy" - an Idiom identified», *VT* 31/1981, 1981, 92-94.

— *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOT.S 26), Sheffield, 1995[3].

J.W. Watts, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOT.S 139), Sheffield, 1992.

C. Watzinger, *Tell el-Mutesellim. Vol. 2. The Objects*, Leipzig, 1929.

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. 3. Das antike Judentum*, Tübingen, 1920.

A. Weider, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild* (fzb 71), Würzburg, 1993.

H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94), Göttingen, 1968.

P. Weimar, «Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32», *BN* 38-39, 1987, 117-160.

M. Weinfeld, «The Davidic Empire - Realization of the Promise to the Patriarchs (en hébreu)», *EI* 24 (Avraham Malamat Volume), 1993, 87-92.

H. Weippert, «Das geographische System der Stämme Israels», *VT* 23, 1973, 76-89.

— *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/I), München, 1988.

M. Weippert, «Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens 'El Šaddaj», *ZDMG* 111, 1961, 42-62.

— «Gott und Stier», *ZDPV* 77, 1961, 93-117.

— *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion* (FRLANT 92), Göttingen, 1967.

— *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. A Critical Survey of Recent Scholarly Debate* (SBT 2/21), London, 1971.

— «שַׁדַּי *Šaddaj* (Gottesname)», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 2,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1976, 873-881.

— «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im Alten Israel», in *Kultur und Konflict,* J. Assmann et D. Hart (éds.), Frankfurt am Main, 1990, .

A. Weiser, *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja Jona, Micha* (ATD 24), Göttingen, 1963[4].

J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883[2].

— *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1899[3].

— *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin, 1914[7].

P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (WMANT42), Neukirchen-Vluyn, 1973.

G.J. Wenham, *Numbers* (TOTC), Leicester / Downers Grove, 1981.

— *Genesis 16-50* (WBC 2), Waco, 1994.

W. Werner, *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker* (fzb 446), Würzburg, 1982.

J.W. Wesselius, «Biblical Poetry through Targumic Eyes. Onkelos' Treatment of Genesis 49:8-12», in *Give Ear to My Words. Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible. Essays in Honour of Professor N.A. van Uchelen,* J. Dyk (éd.), Kampen, 1996, 131-145.

C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66* (ATD 19), Göttingen, 1966.

— «ידה *jdh* hi. preisen», in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* E. Jenni (éd.), München / Zürich, 1971, 674-682.

— *Genesis 1-11* (BKAT 1/1), Neukirchen-Vluyn, 1974.

— *Genesis 12-50* (EdF), Darmstadt, 1975.

— *Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchen-Vluyn, 1981.

— *Genesis 37-50* (BKAT 1/3), Neukirchen-Vluyn, 1982.

— *Joseph. Studies of the Joseph Stories in Genesis*, Edinburgh, 1996.

J.W. Wevers, *Ezekiel* (NCBC), London, 1969.

— *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBL.SCSt 35), Atlanta, 1993.

H.C. White, «Reuben and Judah: Duplicates or Complements ?», in *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson* (JSOT.S 37), J.T. Butler, E.W. Conrad et B.C. Ollenburger (éds.), Sheffield, 1985, 73-97.

M. White, «The Elohistic Depiction of Aaron: A Study in Levite-Zadokite Controversy», in *Studies in the Pentateuch* (VT.S 41), J.A. Emerton (éd.), Leiden *et al.*, 1990, 149-159.

K.W. Whitelam, «Dan (Person)», in *Anchor Bible Dictionary, vol. 2,* D.N. Freedmann (éd.), New York *et al.*, 1992, 10-12.

— *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, New York, 1996.

W.D. Whitt, «The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12 ff», *SJOT* 6, 1992, 31-67.

R.N. Whybray, «The Joseph Story and the Pentateuchal Criticism», *VT* 18, 1968, 522-528.

H. Wildberger, *Jesaja 1-12* (BKAT 10/1), Neukirchen-Vluyn, 1972.

— *Jesaja 28-39* (BKAT 10/3), Neukirchen-Vluyn, 1982.

A. de Wilde, *Das Buch Hiob. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* (OTS 22), Leiden, 1981.

T. Willi, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels* (FRLANT 106), Göttingen, 1972.

— «Late Persian Judaism and its Conception of an Integral Israel according to Chronicles: Some Observations on Form and Function of the Genealogy of Judah in 1 Chronicles 2.3-4.23», in *Second Temple Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), T.C. Eskenazi et K.H. Richards (éds.), Sheffield, 1994, 146-162.

I. Willi-Plein, «Historische Aspekte der Josephgeschichte», *Henoch* 1, 1979, 303-331.

H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, 1977.

— *Ezra and Nehemiah* (OTGu), Shefield, 1987.

J.T. Willis, «The Expression *be'acharith hayyamin* in the Old Testament», *Restoration Quarterly* 22, 1979, 54-71.

H.W. Wolff, *Hosea* (BK 14,1), Neukirchen-Vluyn, 1976[3].

— *Micha* (BK 14,4), Neukirchen-Vluyn, 1982 = *Micah. A Commentary* (Continental Commentaries), Minneapolis, 1990.

U. Worschech, «Gad», in *Neues Bibel-Lexikon, vol. 1,* M. Görg et L. Bernhard (éds.), Zürich, 1991, 721-722.

G.E. Wright, «The Levites in Deuteronomy», *VT* 4, 1954, 325-330.

E. Würthwein, *Die Bücher der Könige* (ATD 11,2), Göttingen, 1984.

M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments. Vol. 1. Ostjordanland* (BTAVO.B 9), Wiesbaden, 1975.

N. Wyatt, «The Problem of the "God of the Fathers"», *ZAW* 90, 1978, 101-104.

— «The Story of Dinah and Shechem», *UF* 22, 1990, 433-458.

D.J. Wynn-Williams, *The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249), Berlin New York, 1997.

Y. Yadin, «And Dan, why did he remain in ships?», *AJBA* 1, 1968, 9-23.

Y. Yadin, Y. Aharoni *et al.*, *Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations, 1956*, Jerusalem, 1960.

G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation* (SBL.DS 102), Atlanta, 1987.

D.W. Young, «A Ghost Word in the Testament of Jacob (Gen 49:5)», *JBL* 100, 1981, 335-342.

B.M. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheton* (BZAW 256), Berlin New York, 1997.

E. Zenger *et al.*, *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1.1), Stuttgart, 1995.

W. Zimmerli, *Ezechiel, 2 vol.* (BK 13), Neukirchen-Vluyn, 1969.

H. Zimmern, «Der Jacobssegen und der Tierkreis», *ZA* 7, 1892, 161-172.

H.-J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im Damaligen "Israel"* (BZAW 95), Berlin, 1965.

— «בדד», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. 1,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1973, 511-518.

— «יִשְׂרָאֵל yiśrā'ēl», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. III,* G.J. Botterweck et H. Ringgren (éds.), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1982, 986-1012.

— «Bileam-Lieder und Bileam-Erzählung», in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag,* E. Blum, C. Macholz et E.W. Stegemann (éds.), Neukirchen-Vluyn, 1990, 141-154.

— «Die Stammessprüche des Mose-Segens (Dtn 33,6-25) Ihr "Sitz im Leben"», in *Altes Testament - Literatursammlung und Heilige Schrift. Gesammelte Aufsätze zur Entstehung, Geschichte und Auslegung des Alten Testaments* (BZAW 212), Berlin, 1993, 19-30.

# INDEX DES TEXTES BIBLIQUES ET INTERTESTAMENTAIRES

Cet index, ainsi que celui des auteurs, a été dressé par Stephan Bruggmann.

## Genèse

## Exode

## Lévitique



## Nombres



## Deutéronome

## Josué

## Juges



## 1 Samuel

## 2 Samuel



## 1 Rois



## 2 Rois



## Esaïe

## Jérémie

## Ezechiel



## Osée

### Joël



### Amos



### Jonas



### Michée



### Nahoum



### Habaquq



### Sophonie



### Aggée



### Zacharie



### Malachie



### Psaumes

## Job

# Index des auteurs

*Résumé*

Cette thèse est consacrée à l'étude philologique et littéraire de Genèse 49. En outre, l'analyse des autres «systèmes tribaux» contenus dans l'Ancien Testament montre que la conception d'un Israël formé de douze tribus n'est que peu antérieure à l'exil (VI[e] siècle avant J.-C.). Une annexe contient une réponse de l'auteur à une thèse récemment publiée sur le même sujet par Raymond de Hoop.
Les paroles adressées par le patriarche Jacob à ses douze fils sont ici interprétées comme le fruit d'un processus littéraire en deux étapes. Les versets 13-21 proviennent d'une source israélite qui remonte à l'époque monarchique, lorsque les Omrides régnèrent sur le royaume du Nord. Les versets 1b-12.22-28a doivent être attribués à un auteur judéen d'époque perse, qui écrivait peu de temps avant que le livre de la Genèse n'atteigne son état final. Cet auteur fait des sentences tribales l'aboutissement logique de plusieurs textes de la Genèse, en particulier de Gn 34,1-26*; 35,21-22 et de la strate judéenne du roman de Joseph.

*Summary*

This philological and literary study of Genesis 49 argues against a widely hold scholarly opinion that the so-called blessings of Jacob do not represent original documents of Israel's tribal tradition but rather belong to the final stage of the redaction of the book of Genesis and of the Pentateuch. An analysis of the other Old Testament «tribal systems» shows that the concept of Twelve-Tribes Israel originated little earlier than the exile (6th c. B.C.). In an appendix, the author responds to a recently published thesis by Raymond de Hoop on the same subject.

The sayings adressed by Jacob to his twelve sons are products of two different authors: Verses 13-21 go back to a North Israelite source from the time of the Omrides. This source was the only extrabiblical document used by the second and main author who wrote in Persian period Judah. Verses 1b-12 and 22-28a create a perfectly consistent composition, conceived as the logical outcome of a whole set of preceding texts, especially Gen. 34:1-26*; 35:21-22 and the Judean stratum of the Joseph novella which were all written and inserted by the same author. Since the sayings on Judah and Joseph presuppose Deut. 33, and the divine epithets used in Gen. 49:24-25 are generally paralleled in post-exilic texts, Gen. 49 must be dated to the Persian period not long before the Pentateuch reached its final shape.

The circle to which the author belonged was obviously Judean and happy to be so (cf. v. 8-12). However, the text shows no trace of a polemic against Joseph, who is acknowledged as a second important pole (cf. v. 22-26). This quite favourable appreciation of the North on behalf of a Judean author is typical of what we know from the Persian period (cf. Elephantine papyri; Zech. 10; Ezek. 37; 1. Chr. 5:1-2); the final edition of the Pentateuch itself seems to represent a historical compromise between Judean and Samaritan circles. On the contrary, Reuben, Simeon and Levi are addressed in an extremely polemical way (cf. v. 3-7). In the first two cases, this may be explained by a Judean will to avoid too autonomous entities in its own area of influence. As to Levi, he is criticised in a context where he opposed arrangements for mixed marriage (Gen. 34). One may assume that this polemic comes from circles close to the priestly hierarchy (cf. Ezek 44: 10-16) which favoured a flexible and integrative attitude towards the «people of the Land». In sum, Gen. 49 stems from people who, under Persian rule, held power in Jerusalem for quite a long time; people who enjoyed a relatively harmonious relationship with Samaria and the North of the country; people who made good of a peaceful period and did not share the apprehension of other, more narrow-minded religious groups among their Judean contemporaries.